Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer.

Reisestudien

zur

Statistik und Symbolik

der

griechischen, armenischen und koptischen Kirche

von

Lic. Dr. **Karl Beth,**
Privatdocent an der Universität Berlin.

1872–

Berlin.
C. A. Schwetschke und Sohn.
1902.

...ag von C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin W.

Das Bleibende in der Lehre Jesu.

Eine kritische Ergänzung
zu
Harnacks „Wesen des Christentums"
von
Dr. Rudolph Schultze.

Preis 1.20 Mk.

Psychologismus oder Antipsychologismus?

Entwurf einer erkenntnis-
theoretischen Fundamentierung der modernen Energetik
von
Dr. Karl Heim.

Preis 4.— Mk.

Die Abfassungsverhältnisse

der
pseudojustinischen Cohortatio ad Graecos
von
Lic. theol. Willy Gaul,
Kandidaten des Prediger-Seminars in Friedberg i. H.

Preis 3.60 Mk.

Beiträge zur Reformationsgeschichte

aus
Büchern und Handschriften der Zwickauer Ratsschulbibliothek.
Von
Lic. Dr. Otto Clemen,
Gymnasiallehrer in Zwickau.

Erstes und zweites Heft.

Preis Heft I 2.40 Mk., Heft II 4.— Mk.

Die

orientalische Christenheit

der Mittelmeerländer.

Reisestudien

zur

Statistik und Symbolik

der

griechischen, armenischen und koptischen Kirche

von

Lic. Dr. **Karl Beth,** 1872–
Privatdocent an der Universität Berlin.

Berlin.
C. A. Schwetschke und Sohn.
1902.

GIFT OF HOWARD
LIBRARY
NEW YORK

281.5Q
B465
84908

UNION THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Den Mitgliedern

des

Curatoriums der Schleiermacher-Stiftung:

Herren

Wirklichem Ober-Consistorialrat, Vicepräsident des Evangelischen Oberkirchenrats, Propst und Professor D. **Hermann Freiherr von der Goltz,**

Geheimem Ober-Justizrat **Reinhold Johow,**

Ober-Consistorialrat Professor D. Dr. **Paul Kleinert,**

Geheimem Regierungsrat Professor Dr. **Wilhelm Dilthey,**

Geheimem Ober-Regierungsrat **Emil Gruhl**

als Zeichen dankbarer Verehrung

zugeeignet.

Vorbemerkung.

Als mir durch das Wohlwollen des Curatoriums der Schleiermacherstiftung die Möglichkeit gegeben wurde, am 3. März 1901 in die Länder des türkisch-griechischen Orients zu gehen, ward ein lange gehegter Wunsch mir erfüllt. Die heutige Christenheit des Orients hatte seit der Zeit, da ich mit der Symbolik mich zu beschäftigen begann, mein Interesse nicht frei gegeben. Zeigen uns doch die orientalischen Confessionen eine ganz eigenartige Ausgestaltung christlich-religiösen Lebens. Sie bieten dem Beschauer Auffassungen des christlichen Geistes dar, die unter ganz anderen socialen und culturellen Lebensbedingungen sich gestaltet haben als die unseren, und die daher notwendig zu einem Gesamtbilde des Christentums hinzuzunehmen sind. Denn obschon neue theologische Bildung und Litteratur jenen Kirchen fast gänzlich fehlt, so bieten sie doch Anreiz genug, das religiöse Leben, das in den einen rege, in den andern stockend vorhanden ist, zu beobachten. Jene Teile der Christenheit zeigen aber zugleich einerseits, wie sehr das geistige Niveau des religiösen Lebens von dem wissenschaftlichen Betriebe innerhalb einer Kirche beeinflusst wird und wie sehr es sinkt, wenn derselbe mangelhaft ist oder gar abhanden kommt, resp. wenn mit dem geistigen Fortschritt eines Volkes die theologische Arbeit nicht gleichen Schritt hält; sie zeigen dem

gegenüber andererseits gerade durch ihre jüngste Erscheinung, wie sich eben dieses Niveau hebt, sobald die geistige Regsamkeit frei gegeben wird.

Die Kirchen des Orients repräsentieren uns volkstümlich-individuelle Ausprägungen des Christentums. Die bekannte Thatsache, dass die Religion und ebenso die Confession in den Ländern des Orients mit dem Nationalitätsgefühl verwachsen und dass sie ein Teil von diesem ist, bestätigt sich dem Reisenden immer aufs neue. Armenier sein heisst armenischer Christ sein; Grieche sein ist so viel wie ein Glied der orthodoxen Kirche sein. Daher ist es selbstverständlich, dass schon die Unterdrückung der Nationalität bei den in Frage kommenden Völkern auch eine Einbusse für Religion und Theologie mit sich führte. Diesen Umstand muss der Beurteiler der kirchlichen Verhältnisse in Rechnung ziehen, um den Kirchen kein Unrecht zu thun. Von der politischen Lage aus zu allermeist will es verstanden werden, dass das religiöse Leben erst in neuester Zeit anhebt sich freier zu entwickeln.

In den anatolischen Ländern des Mittelmeers — der europäischen Türkei, dem kleinasiatischen Küstenstrich, Syrien, Palästina, Ägypten, Griechenland — wohnt eine compacte Masse von drei orientalischen Confessionen, nämlich der griechisch-orthodoxen, der armenischen und der koptischen. Von diesen liegt nur die kleine koptische Kirche Ägyptens geschlossen zusammen. Die armenische Kirche hat auch im Innern von Asien, in den russischen Gebieten Asiens und in Persien, ihren Bereich. Die „griechische“ Kirche — wie man sie bei uns gewöhnlich zu nennen pflegt, die „orthodoxe anatolische Kirche“ nach ihrer Selbstbezeichnung — ist in allen genannten Ländern des Mittelmeers vertreten und erstreckt sich ausserdem nach Norden hin über die Länder an der östlichen Donau und über das russische Reich. Das kirchliche und religiöse Leben dieser beiden Kirchen habe ich nur in denjenigen ihrer Gebiete kennen gelernt, die sie in den Küstenländern des Mittelmeers, wozu ich auch den Bezirk von Konstanti-

nopel rechne, inne haben. Weil die drei genannten Kirchen das christlich-religiöse Leben der Mittelmeerländer des Orients charakterisieren, und weil wir in diesen Ländern das Leben jener Kirchen wirklich studieren können, deshalb habe ich jene Confessionen unter der Bezeichnung „die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer" zusammengefasst. Was die Organisation derselben anlangt, so kam es hierfür besonders auf amtliche Informationen an, und diese habe ich betreffs der griechischen und armenischen Kirche auch über deren übrige Gebiete ausgedehnt — mit Ausnahme von Russland.

Nach Russland hat mein Weg mich nicht geführt. Über die russische Kirche liegen uns auch ziemlich vollständige Nachrichten vor, eine reiche und ergiebige Litteratur. Nach der Seite ihrer Theologie aber und ihres Lebens bedarf die russische Kirche meines Erachtens eines gesonderten Studiums. Wiewohl sie sich zu demselben Ritus und Einzelglauben mit der „griechischen" bekennt, so sind doch sowohl namentlich in der Frömmigkeit des Volkes wie in rituellen Formen erhebliche Differenzen vorhanden, die zum Teil selbst auf Glaubensvorstellungen übergreifen. Diese Differenzen scheinen sich weiter zu erstrecken, als auf die wenigen Punkte, bei denen ich sie in der Darstellung angedeutet habe. Selbst dogmatische und rituelle Neigungen zu Rom finden sich, auch aus der vorhandenen Litteratur der russischen Kirche (Maltzew) zu schliessen, in dieser, während die orthodoxe Kirche griechischer Zunge jedwede Berührung mit Rom weit von sich weist.

Auf die übrigen orientalischen Confessionen, die, indem nur ihre Ausläufer in jene Länder hineinreichen, spärlich in ihnen vertreten sind, habe ich während meines fast fünfmonatlichen Aufenthaltes im Orient mein Augenmerk nicht sonderlich gerichtet. Wenn ich am Schluss des ersten Teiles anhangsweise die „syrischen Jakobiten" und die Nestorianer erwähne, so geschieht es, um das geringe statistische Material, das sich nebenbei über diese Confessionen darbot, nicht ganz unverwertet zu lassen.

Auch die Bemerkungen über die abessinische Kirche bitte ich unter diesem Gesichtspunkte aufnehmen zu wollen.

Die vorliegende Darstellung will weder eine historische Untersuchung sein, noch eine vollständige Symbolik der drei genannten Kirchen geben. Aber sie will ein möglichst vollständiges Bild geben von dem heutigen Zustande jener Kirchen, von ihren äusseren Verhältnissen und von der Art, wie das Christentum jetzt in ihnen verstanden wird und wie die Frömmigkeit sich in ihnen gestaltet. Nachdem unsre Wissenschaft seit langer Zeit daran gearbeitet hat, die Vergangenheit der Kirchen und ihre Entwickelung bis in die Zeit ihrer Stagnation hinein in klares Licht zu stellen, dürfte es nunmehr billig sein, die heutige Lage zu untersuchen und zu verstehen. Sobald man hiermit beginnt, zeigt sich, dass an dem uns bekannten historischen Bilde sich in den letzten Jahrhunderten vieles geändert hat. Die bei uns verbreitete Meinung von jenen Kirchen ist aber fast gänzlich dem historischen Bilde entnommen, das mit dem gegenwärtigen oft nicht stimmen will. Kattenbusch hat in seinem „Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, Erster Band, 1892“ nicht Gelegenheit nehmen können, im Einzelnen auf die Eindrücke sich zu beziehen, welche die Kirchen des Orients in der Gegenwart hervorrufen. Er bietet in erster Linie die gründlichste Darstellung von diesen Kirchen, die bisher aufgrund des litterarischen Materials aus den älteren Zeiten möglich geworden ist. Da nun einerseits das Leben der Religion oft unvermutet fortschreitet, andererseits die confessionelle Eigenart selbst in der eigenen Litteratur oft zu ungenügender, ja falscher Darstellung kommt, so ist auch bei dieser scharfsinnigen Monographie über die Kirchen des Orients, da sie eben nur litterarisches Material verwertet, manches enthalten, das einer Ergänzung bedarf. Punkte, an denen eine solche nötig ist, habe ich des öfteren, aber nicht immer ausdrücklich mit Beziehung auf die Differenz, angedeutet. Freilich hat Kattenbusch auch mit grossem Fleiss die moderne Litteratur, besonders der grie-

chischen Kirche, sowie moderne Berichte über die Kirchen verwertet; gleichwohl konnte die von ihm herausgearbeitete Auffassung nicht überall den heutigen Sachverhalt treffen, da die Augenzeugenschaft seiner selbst fehlte. Um im voraus auf einige Punkte aufmerksam zu machen, an denen die heutige Wirklichkeit ganz anders erscheint als das aus litterarischem Studium gewonnene Bild, so nenne ich die Hierarchie, das Mönchtum, das Predigtwesen und das Fasten.

Gerade in den letzten beiden Jahren sind von Männern, die sich im griechisch-türkischen Orient aufgehalten haben, Beurteilungen der dortigen kirchlichen und religiösen Verhältnisse veröffentlicht worden, und es ist erfreulich, dass ihre diesbezüglichen Ausführungen im grossen und ganzen sich auf derselben Linie der Beobachtung bewegen, wie die meinigen. Geheimer Hofrat Professor Gelzer hat in „Geistliches und Weltliches aus dem türkisch-griechischen Orient, 1900“ nicht allein über die politischen und verfassungsmässigen Zustände der Confessionen höchst dankenswerte Mitteilungen gemacht, sondern auch einige charakteristische Züge zu dem Bilde des kirchlichen Lebens beigebracht. Lic. Eduard Freiherr von der Goltz hat in den Schilderungen seiner Erlebnisse bei den Athosmönchen und in Konstantinopel, die er in den „Deutsch-evangelischen Blättern 1902“ veröffentlicht hat, und die soeben in Buchform („Reisebilder aus dem griechisch-türkischen Orient“) erschienen sind, nicht allein das stagnierende Moment in der griechischen Kirche herausgestellt, sondern auch der Zuversicht auf eine geistige Erhebung Ausdruck verliehen, zu der neuere Bestrebungen innerhalb dieser Kirche berechtigen. Auch in den „Reisebriefen aus Palästina“ des Professors Freiherr von Soden finden sich Andeutungen in unserem Sinne. Unmittelbar vor Abschluss meiner Darstellung der griechischen Kirche lernte ich die deutsche Übersetzung des dritten Bandes der Kirchengeschichte des athenischen Professors Kyriakos durch Lic. Dr. Erwin Rausch kennen („Geschichte der orientalischen Kirchen von 1453—1898“, Leipzig 1902). Rausch spricht sogar begeistert von dem „Aufschwung der

griechischen Theologie in der Neuzeit", und sein an anderm Orte gegebenes Urteil über griechische Frömmigkeit und griechisches Mönchtum habe ich S. 323 Anm. bestätigen können.

Auf die ältere Geschichte ist in der vorliegenden Arbeit nur so weit zurückgegriffen worden, als es für das Verständnis der Gegenwart unbedingt nötig erschien. Im allgemeinen genügte es, die Entwickelung der letzten ca. funfzig Jahre genauer zu berücksichtigen. Das ist diejenige Zeit, in der sich die grundlegenden Veränderungen in den Verfassungen jener Kirchen vollzogen haben und in der ihre momentane politische Lage sich herausgebildet hat, und eben dieser Zeitraum aus der Geschichte jener Kirchen ist auch derjenige, der bei uns über Gebühr unbekannt zu sein pflegt. — Meine Darstellung beruht vorwiegend auf Augenzeugenschaft und persönlicher Erkundigung. Für diesen Bestandteil der Arbeit konnte ich keine schriftlichen Quellen anführen. Jedoch habe ich, soweit es möglich und zur Herstellung eines Gesamtbildes notwendig war, das, was ich sah und hörte, einerseits hinsichtlich der Organisation der Kirchen mit den wichtigsten Gesetzen und Statuten, andererseits hinsichtlich der Theologie und des religiösen Lebens mit den modernen litterarischen Erzeugnissen innerhalb jener Kirchen verglichen; und das litterarische Material, das hierfür in Anspruch genommen ist, habe ich je an seinem Orte namhaft gemacht. Überall im Orient habe ich das freundlichste Entgegenkommen gefunden, und selbst den Kopten, von denen sonst durchweg zu lesen war, dass sie verschlossen und unzugänglich seien, darf ich nachrühmen, dass sie mir stets gerne Auskunft erteilten. Hier sei mir gestattet, jenen Herren, die mir aufs bereitwilligste ihre Zeit und ihre Kenntnisse zur Verfügung stellten, und die mir sowohl während der Reise als auch hernach mündlich und brieflich mit ihrem Rat zur Seite standen, meinen besonderen Dank abzustatten. Aus ihrer Zahl muss ich hervorheben: Professor Dr. Johannis Evstratiu (Konstantinopel-Chalki), Gross-Archidiakon Ger-

manos Wasilakis (Jerusalem), Dr. jur. Sotirios Stamulis (Athen), Patriarch Dr. Malakhia Ormanian (Konstantinopel-Pera), Archidiakon Nerses Ter-Mikaelian (von der hl. Brüderschaft in Edschmiadzin), Erzbischof Debs (Beirut), Kamel Saïd (Sohag), Jussif Mangarios (Kairo), sowie die königlich rumänische und die königlich serbische Gesandtschaft in Berlin.

Steglitz bei Berlin, im September 1902.

Karl Beth.

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorbemerkung V

Erster Teil.

Gegenwärtiger Bestand und Organisation der Kirchen. S. 1—158.

Erstes Kapitel. Die griechisch-orthodoxe Kirche. S. 3—104.

I. Allgemeine politische Lage und Bestand . 3—9

II. Der Patriarchat von Konstantinopel . . . 9—38
Gegenwärtige Verfassung und ihre Entstehung (— 13). Die heilige Synode (—16). Der gemischte Rat (— 18). Patriarchenwahl (— 23). Verwaltungskörperschaften (— 24). Stellung des ökumenischen Patriarchen (— 29) und sein Einkommen (— 31). Ökumenische Patriarchalämter [Gross-Logothet] (— 34). Metropoliten und Bischöfe (— 38).

III. Die drei anderen Patriarchate . . . . . 38—58
A. Der Patriarchat von Alexandrien: numerischer Bestand (— 41), Entstehung der Verfassung (— 45), Stellung des Patriarchen (— 47), der Klerus (— 48). — B. Der Patriarchat von Antiochien: Der jüngste Streit um den antiochenischen Stuhl (— 49), die Nationalitätenfrage (— 52), momentane Differenzen (— 54), numerischer Bestand und Diöcesen (— 55). — C. Der Patriarchat von Jerusalem: Patriarchenwahl (— 57), die Brüderschaft des hl. Grabes (57), Diöcesen (58).

IV. Die übrigen autokephalen Kirchen. . . . 58—91
Begriff der Autokephalkirche (— 60). — A. Die Kirche des Königreichs Hellas: Kirchenverfassung von Hellas (— 65), numerischer Bestand und Diöcesen (— 67). — B. Die Kirche von Kypern (— 69). — C. Der bulgarische Exarchat: Entwickelung der bulgarischen Frage (— 74), ihre Lösung (— 76), das

Seite

bulgarische Schisma (— 77), die Verfassung des Exarchats (— 80), numerischer Bestand und Diöcesen (— 83). — D. Die orthodoxe Kirche in Serbien, Österreich, den Donaufürstentümern und auf dem Sinai: Serbien, Kirchenstreit in Üsküb (— 86), Montenegro (86), Karlowitz (86), Siebenbürgen (87), Bukowina-Dalmatien (87), Bosnien und Herzegowina (87), Rumänien (— 90), Sinai (91).

V. Die Klosterbesitzfrage . . . . . 91—99
Entstehung des ausländischen Klosterbesitzes der Patriarchate (— 93), Verschuldung der Patriarchate (— 95), der Gewaltstreich Kusas (— 96), Unterhandlungen mit Russland (— 98), gegenwärtiger Stand der Frage (— 99).

VI. Bildungsanstalten für den Klerus . . . . . 99—104
Gebildeter und ungebildeter Klerus (— 100), theologische Facultäten und Seminare (— 102), Studienplan des Kreuzklosters bei Jerusalem (— 103), Schule auf Chalki (104).

Zweites Kapitel. Die kleineren orthodoxen Kirchen. S. 105—139.

Der Begriff „orthodoxe Kirche“ . . . . . 105—110

I. Die armenische Kirche . . . . . 110—126
Numerischer Bestand (— 111) und Verwaltungsgebiete (— 113). — 1. Der Katholikat von Edschmiadzin (— 115). 2. Der Patriarchat von Konstantinopel (— 121). 3. Der Patriarchat von Jerusalem (— 122). 4. 5. Die Katholikate von Sis und Aghtamar (— 123). — Weihe des Myrons (124). Der Klerus (— 126).

II. Die koptische und abessinische Kirche . . 126—137
Verfall der koptischen Kirche (— 128). Religionsverhältnisse in Ägypten und numerischer Bestand der koptischen Kirche (— 130). Ihre Verfassung (— 132). Die „Jungkopten“ (132). Patriarch, Diöcesen, Klerus (— 135). — Die abessinische Kirche (— 137).

Anhang: Die syrischen Jakobiten und die Nestorianer 137—139

Drittes Kapitel. Die mit Rom unierten Kirchen. S. 140—158.

Roms Anteil an der orientalischen Christenheit (— 141).

1. Die Maroniten . . . . . 141—145
2. Die Melchiten und die griechisch-unierte Kirche 145—150

Seite

3. Die bulgarisch-katholische Kirche und andere unierte Kirchen mit griechischem Ritus . . . 151—152
4. Die armenisch-katholische Kirche . . . . . 152—154
5. Die koptisch- und abessinisch-katholische Kirche 154—156
6. Die syrisch-katholische Kirche . . . . . 156—157
7. Die kaldäische Kirche . . . . . 157—158

Zweiter Teil.

Das religiöse Leben der orientalischen Kirchen. S. 159—427.

Erstes Kapitel. Die interconfessionellen Beziehungen. S. 161—197.

1. Das Verhältnis der Confessionen unter einander und zum römischen Katholicismus . . . . . 161—181
Confession und Nationalität (— 164). Die Arten des confessionellen Haders (— 168). Geschichte der Kämpfe um die heiligen Stätten (— 174). Gegenwärtige Lage (— 181).
2. Das Verhältnis der orientalischen Kirchen zu den protestantischen . . . . . 181—197
Beurteilung der englischen und amerikanischen Proselytenmacherei (— 187). Einwirkungen auf die Kopten und Armenier (— 190) und Griechen (— 192). Neueste freundschaftliche Beziehungen der griechischen Kirche zur anglicanischen (— 196) und zum Altkatholicismus (— 197).

Zweites Kapitel. Der Cultus der griechisch-orthodoxen Kirche. S. 198—267.

Bedeutung des Cultus . . . . . 198—200

I. Das Kirchengebäude, seine Teile und sein Inventar . . . . . 200—211
A. Das Wima [Altar, Prothesis, Synthronon, Akimitos, Skewophylakion, die heiligen Geräte, die liturgischen Bücher und Gewänder] (— 208). B. Das Schiff [Bilderwand, Solion, Thron, Chor, Stasidien, Frauenabteilung] (— 211).

II. Das Kirchenjahr . . . . . 211—222
A. Die Herrenfeste (— 218). B. Die Marienfeste (— 220). C. Die Heiligen- und anderen Tagesfeste (— 222).

III. Die Liturgie . . . . . 222—261

Seite

Die drei Liturgien und ihr Gebrauch (— 226). Die Teile der Liturgie (— 228). — A. Die Proskomidi, das Abendmahlsbrot, die Meriden u. s. w. (— 239). B. Die Liturgie der Katechumenen (— 244). C. Die Liturgie der Gläubigen [Diptychen, Communion, Antidoron] (— 255). D. Die Liturgie der vorgeweihten Gaben (— 258). — Beteiligung der Gemeinde (— 259). Die Liturgie als Schaustück (— 261).

IV. Akoluthien und Schriftlesung . . . . . 261—267
Mesonyktikon, Orthros, Horen, Vesper, Apodipnon (— 266). Schriftlesung (— 267).

Drittes Kapitel. Dogma und Volksfrömmigkeit in der griechisch-orthodoxen Kirche. S. 268—377.

I. Der traditionelle Charakter von Dogma und Frömmigkeit. 270—355.

1. Das Verhältnis des Speculativ-dogmatischen zum Mysteriösen . . . . . 270—282
Die Liturgie als „Glaube“ (— 272). Bedeutung der Person Jesu und des Opfertodes (— 274). Schrift und Tradition, symbol. Bücher (— 277). Verschiebungen in den Anschauungen der Menschwerdung und des Opfertodes (— 282).

2. Kirche, Hierarchie und Mysterienwesen 283—322
Der Kirchenbegriff (— 288). Das Priestertum nach Pseudo Dionys (— 292), nach Chrysostomos (— 293) und nach moderner Auffassung (— 296). Die Priesterweihe (— 299). — Die Mysterien als Dogma (301). Taufe und Chrisma (— 306), Eucharistie (— 311), Busse oder Beichte (— 316), Gebetsölung (— 318), Eheschliessung (— 321). Das Wesen des Mysteriums (— 322).
Zusatz: Das Mönchtum (der Cölibat) . . 322—333

3. Die Volksfrömmigkeit . . . . . 333—355
Äusserliches im Gottesdienst und Kirchenbesuch (— 338). Die Fasten (— 341). Die Heiligen, Reliquien, der Zustand nach dem Tode (— 347). Der Bildercult (— 351). Die Marienverehrung (— 355).

II. Ansätze zu Neubildungen. 355—377.

1. Das Predigtwesen . . . . . 357—363
Predigtvereine in Smyrna, Konstantinopel, Athen u. s. w. (— 362). Kirchliche Vereine und Zeitungen (— 363).

Seite

2. Ideen für eine Besserung des Klerus . 363—369
Sorge für Bildungsanstalten des Klerus. Autoritative Roformvorschläge.
3. Sectierer und Schwärmer . . . . . 369—372
Kairis, Laskaratos, Papulakis, Makrakis u. a.
4. Die Frage der Bibelübersetzung . . . . 372—377

Viertes Kapitel. Kirchliches und religiöses Leben in der armenischen u. koptischen Kirche. S. 378—425.

I. Die armenische Kirche . . . . . 378—406
Allgemeiner Charakter des armenischen Christentums (— 379). Das Kirchenjahr (— 382). Das Kirchengebäude (— 384). Die Liturgie (— 396). Akoluthien, Mysterien, Schriftlesung (— 398). Dogma und Frömmigkeit (— 406).

II. Die koptische Kirche . . . . . 406—425
Kirchenjahr und Kirchengebäude (— 408). Die Liturgie (— 413). Mysterien, Dogma und Grundcharakter der koptischen Religiosität (— 419). Volksfrömmigkeit (— 425).

Zusatz: Die Eigenart der mit Rom unierten Kirchen . 425—427

Erster Teil.

Gegenwärtiger Bestand und Organisation der Kirchen.

Erstes Kapitel.

Die griechisch-orthodoxe Kirche.

I. Allgemeine politische Lage und Bestand.

Es ist das eigentümliche Los der griechisch-orthodoxen Kirche, dass ihr weitaus grösster Teil zu einem ausgedehnten Staatswesen gehört, dessen Regierung dem Christentum völlig verständnislos gegenübersteht. Mit Ausnahme der Kirche des freien Hellas und der Kirchen in den Donaufürstentümern sind alle übrigen Kirchen, in denen das Christentum nach griechischer Ausprägung sich gestaltet hat, und in denen der Cultus durch den Ritus der griechischen Liturgie bestimmt ist und ganz oder teilweise in griechischer Sprache vollzogen wird, der Türkei eingegliedert. Nur die Kirche des grossen russischen Reiches macht noch eine Ausnahme; mit eben dieser aber haben wir uns aus den oben angegebenen Gründen nicht zu befassen.

Gleichwohl beantwortet sich nicht leicht die Frage, ob es für die orthodoxe anatolische Kirche — wie sie sich am liebsten nennen hört — zu beklagen ist, dass sie in diese politische Abhängigkeit geriet. Erstlich ist es bei uns ein fast einstimmiges Urteil, es würde besser um sie stehen, wenn sie nicht unter der Gewalt eines Fürsten stände, der samt dem Hauptteil seiner Unterthanen sich zu dem christentumsfeindlichen Mohammedanismus bekennt.

Zum andern, wenn man schon diese politische Eingliederung als eine seit Jahrhunderten bestehende und vor der Hand nicht zu ändernde Thatsache ansieht, so möchte man sich doch die Perspective offen halten, dass die orthodoxe Kirche weit herrlicher blühen könnte, wenn der ökumenische Patriarch eine ähnliche Gewalt über alle seine Confessionsgenossen erlangt hätte und besässe, wie der römische Papst sie ausübt. Äusserlich verspricht man sich von einem solchen Zustande, dass die politische Macht der Türkei nicht imstande sein würde, auf die einzelnen Kirchen ihren bisweilen unerträglichen, weil willkürlichen, Druck auszuüben, wenn dieselben unter dem geistlichen ökumenischen Scepter als eine innerlich geschlossene Grösse sich darstellten. Auf die inneren Zustände würde dies unmittelbar zurückwirken; die geistigen Kräfte, bisher zersplittert, würden gesammelt, und ein geistiger Aufschwung wäre unausbleiblich.

Wenn man diese Anschauung der Dinge mit der nötigen Einschränkung versieht, ist sie ohne Zweifel richtig. Was die erste Seite der angeführten Betrachtungsweise anlangt, so ist zwischen der historischen und der gegenwärtigen Bedeutung der Türkenherrschaft über jenen Teil der Christenheit durchaus zu unterscheiden. Thatsache ist, dass die türkische Regierung nicht imstande ist, ihren christlichen Unterthanen das erforderliche Interesse entgegenzubringen. Fragt man, ob die Schuld hieran der Mohammedanismus trägt, so ist eine zwiefache Antwort zu geben. Obschon die Religion des Grossen Profeten im Princip sich nicht nur ausschliessend, sondern offenbar feindselig gegen das Christentum verhält[1]), so macht sich in der Staatsregierung von dieser Tendenz nichts fühlbar. Hingegen mittelbar ist doch der Islam als die Religion der Nonchalance die Folie,

[1]) Man denke z. B. an die an der Mauer der Omarmoschee zu Jerusalem befindlichen goldenen Koraninschriften, die nur Antithesen gegen die christliche Lehrbildung enthalten, gegen die Bezeichnung Gottessohn für Jesus und gegen die Personendreiheit in der Gottheit.

auf der die Gleichgültigkeit gegen die christlichen Staatsbürger mit dem allgemeinen Indifferentismus bei allem praktischen Verhalten sich eint.

Ferner ist Thatsache, dass der türkische Mohammedanismus hemmend auf den ruhigen Bestand der orthodoxen Kirche einwirkt. Nicht von immer wiederkehrenden Reibereien, die zwischen Leuten beider Parteien fort und fort stattfinden, soll hier geredet werden. Diese Lieblosigkeit im täglichen Leben, die allem Anscheine nach stets von den Mohammedanern ausgeht, ist so sehr in die gewohnheitsmässige Lebensweise eingedrungen, dass dadurch das Niveau der letzteren nicht mehr entglättet wird. Aber die orthodoxe Kirche hat, namentlich in der europäischen Türkei, durch Übertritte zum Islam nicht unerhebliche Verluste erlitten. Diese aber sind wiederum nicht auf eine missionierende Propaganda des Islam zurückzuführen. So verwegen auch seine Anhänger an seine Sätze und Satzungen sich klammern mögen, die Kraft zur Ausbreitung ihrer Religion ist heute im wesentlichen als erloschen zu bezeichnen. Jene Übertritte geschehen durchweg rein aus socialer Not. Den Christen in Macedonien, Albanien und überhaupt in der europäischen Türkei ist fast durchweg die Möglichkeit benommen, sich Landbesitz zu erwerben. Aller Grundbesitz ist in den Händen der Agas und Beys, und die ländliche Bevölkerung bildet den Kreis ihrer Leibeigenen. Mit einem deutschen Begriff ausgedrückt: es herrschen auf dem Lande in socialer Hinsicht die verworrensten „mittelalterlichen Zustände“. Da ist es denn nicht selten vorgekommen, dass die christlichen unter diesen Hörigen bis zu ihrer Verzweiflung gedrückt und ausgesogen wurden, oder dass ein reicher Grossgrundbesitzer rundweg erklärte, er beschäftige in Zukunft nur noch Muslims. Derart sind die Veranlassungen, welche einen „Glaubenswechsel“ von dortigen Christen herbeiführen.

Aus solchen Gründen muss man urteilen, dass es für die orientalische Christenheit vorteilhafter wäre, wenn sie nicht in diesem mohammedanischen Reiche leben müsste.

Um jedoch nicht ungerecht zu sein, muss man sich daran erinnern, dass einst mit der Unterstellung unter die türkische Herrschaft die äussere Lage der griechischen Kirche einen bedeutenden Fortschritt erlebte. Der Patriarch Anthimos von Konstantinopel hat nicht Unrecht, wenn er 1798 erklärte, dass die weise Vorsehung Gottes die Osmanen an die Stelle der Byzantiner gesetzt habe zum Segen der Kirche. Jener zwar bezog sich hierfür allein darauf, dass die Gefahr der häretischen Neuerungen, welche die byzantinischen Kaiser in ihren Gedanken trugen, nun beseitigt und dass vor allem nicht mehr zu befürchten sei, dass das Oberhaupt der Kirche lateinische Dogmen einzuführen trachte. So kann die Geschichte unter dem Sehwinkel der intellectuellen griechischen Orthodoxie angesehen werden. Der wirkliche und nachhaltige Fortschritt liegt aber auf einem anderen Gebiete. Als der Osmanensultan Mohammed II. am 29. Mai 1453 Konstantinopel eroberte, erkannte dieser energische, erst 28jährige Mann, dass er in diesem ganz christlichen Reiche ebenso wenig das Christentum völlig aufhören lassen könne, wie er andererseits nicht imstande sei, die christliche Bevölkerung selbst ihren unveräusserlichen Lebensinteressen entsprechend zu regieren. Daher erhob er den Patriarchen Gennadios sofort zum Vezir und ernannte ihn zum Verwalter der Regierung (Pascha) aller orthodoxen Unterthanen des türkischen Reiches. Damit war die Kirche freier, der Patriarch viel unabhängiger geworden, als sie es vorher gewesen waren unter den byzantinischen Kaisern. Als Statthalter des Sultans genoss der ökumenische Patriarch dieselbe Freiheit in seinen Regierungsgeschäften, wie die übrigen Paschas. Alle rein kirchlichen Angelegenheiten waren in seinen Händen, nur bei den Fragen der Kirchenverwaltung musste je in den einzelnen Fällen die Genehmigung der Pforte eingeholt werden; vorbehalten hatte sich die letztere nur die rein bürgerliche Jurisdiction.

Was nun aber die innere, geistige Entwicklung der Kirche anlangt, so darf man deren Stillstand nicht einseitig

auf die türkische Staatsform zurückführen. Einen grossen Teil der Schuld muss man derselben freilich zuweisen. Druck und Aussaugung hemmen natürlich das geistige Leben. Jedoch scheint die bürgerliche Lage der Christen in den ersten Zeiten des Türkenreichs nicht so miserabel gewesen zu sein; im Gegenteil waren ihnen zunächst günstige Bedingungen für geistige Regsamkeit geschaffen. Die heutigen Griechen wollen durchweg das bisherige Darniederliegen ihrer Geistesbildung dem türkischen Drucke zuschreiben. Zwei Gründe können sie dafür ins Feld führen: einmal konnte es nicht ausbleiben, dass von der Barbarei der politisch herrschenden Klassen die Griechen bald mitergriffen wurden; sodann aber ist das geistige, auch besonders das theologische Leben factisch im Emporblühen begriffen, seitdem der Marasmus senilis der Regierung in allen Landesteilen sich fühlbar macht. Diese Gründe sind anzuerkennen und enthalten das Wesentliche des Thatbestandes. Jedoch sollten die Hellenen nicht übersehen, dass ihre geistige Productivität bereits lange vor dem Erscheinen der Türken so sehr auf der schiefen Ebene abwärts gerückt war, dass an eine Erneuerung aus sich selbst wohl kaum gedacht werden konnte. Gegenwärtig aber sprechen alle Eindrücke dafür, dass das Aufkommen einer Blüte des Nationalgeistes und auch die Entfaltung der Theologie vor allem durch die Erschlaffung niedergehalten werden, zu welcher die orientalischen Christen infolge der Ansteckung gelangt sind. Dass heutzutage die Türkenwirtschaft nur im Wege steht, unterliegt keinem Zweifel.

Nun muss aber noch mit einer Bemerkung die andere Behauptung zurückgewiesen werden, die wir als eine oft gehörte oben anführten und die dahin lautet, dass es um die innere Erstarkung der orthodoxen Kirche besser stehen würde, wenn der ökumenische Patriarch ein Papst wäre. Nach dieser Meinung ist die Zersplitterung in die vielen autokephalen Kirchen ein Hauptfehler in der geschichtlichen Entwicklung des orthodoxen Orients. Allein dass Einigkeit stark macht, gilt zunächst nur von der Stärke

gegenüber äusseren Feinden. Auf dem Gebiete des geistigen Lebens hat die individuelle Entwickelung das Prioritätsrecht. Zwar kommen auch hier die grossen, weitestfassenden Gesichtspunkte erst im Zusammenarbeiten der möglichst Vielen. Doch wo das geistige Leben erst werden soll — und das ist im Vergleich mit der westlichen Bildungsstufe und im Vergleich mit der einstigen geistigen Höhe der griechischen Welt bei dieser der Fall[1]) — da kommen die besten Früchte zunächst aus der Abgeschlossenheit hervor. Die Kirche von Hellas ist ein Beleg sowohl hierfür wie für das vorher Gesagte. Seit sie politisch von der Türkei und kirchenrechtlich von Konstantinopel frei ist, bemerken wir in ihr eine geistige Beweglichkeit vornehmlich auf theologischem Gebiete, durch welche die Anstrengungen der übrigen griechischen Kirchen sehr in Schatten gestellt werden.

Gegenwärtig setzt sich die orthodoxe anatolische Kirche aus fünfzehn autokephalen Kirchen zusammen, von denen sich keine um die Angelegenheiten der andern zu kümmern hat. Auch der Patriarch von Konstantinopel besitzt nicht etwa ein Recht, sich in die kirchlichen Fragen eines der anderen Patriarchate oder einer kleineren Autokephalkirche einzumischen; nur wenn bei Streitfragen seine Intervention von der ganzen betreffenden Landeskirche gewünscht wird, darf er einem solchen Rufe folge leisten. Seine Ökumenicität ruht heute einesteils in dieser Art einer Appellationsinstanz, andernteils darin, dass er gewissermassen das nationale Haupt aller Griechen der Türkei ist und dass alle übrigen Kirchenfürsten ihre kirchlichen Entscheidungen durch ihn der Pforte zu unterbreiten haben.

Die fünfzehn Einzelkirchen sind die vier Patriarchatskirchen von Konstantinopel, Alexandrien, Jerusalem und Antiochien, die Kirchen des Königreichs Hellas und des

[1]) Vgl. hierüber das dritte Kapitel des zweiten Teiles.

Kaiserreichs Russland, ferner die kleineren Kirchen von Cypern, Karlowitz, Berg Sinai, Montenegro, Hermannstadt, Bulgarien, Bukowina-Dalmatien, Serbien und Rumänien.

Fest ausgearbeitete Verwaltungsbestimmungen besitzen von diesen nur neun, nämlich die fünf zuletzt genannten und Karlowitz, die hellenische, die russische und die des ökumenischen Patriarchats. Die übrigen Kirchen des türkischen Reiches versuchen, sich zum Teil nach den in der Konstantinopler Kirche geltenden Reglements zu richten. Montenegro besitzt keine ausgeführte Regelung seiner Kirchenverwaltung.

II. Der Patriarchat von Konstantinopel.

Zum Patriarchat von Konstantinopel gehören alle orthodoxen Christen in der europäischen und kleinasiatischen Türkei samt den Inseln des ägäischen Meeres. Genaue amtliche Zählungen giebt es nicht. Die Schätzung hat ergeben, dass die Bevölkerung in diesen Landen sich zu gleichen Teilen aus Mohammedanern und Christen zusammensetzt. Von den ca. $4^1/_2$ Millionen Einwohnern sind demnach rund $2^1/_4$ Millionen christlich; von diesen christlichen Bewohnern stehen etwa 230000 zum römischen Katholicismus, und etwa 130000 entfallen auf andere christliche Confessionen, besonders auf die schismatischen Bulgaren. Somit stehen unter dem Patriarchate selbst annähernd zwei Millionen. Bei diesem Resultat muss vorbehalten werden, dass die Schätzung eine sehr oberflächliche ist. Gemeinhin ist man, auch auf Seite unterrichteter Deutscher, geneigt, die Zahl weit höher zu veranschlagen.

Das Verhältnis von Staat und Kirche sowie die Stellung des Patriarchen zum Sultan ist erst in neuester Zeit geregelt worden. Der erste Patriarch, welcher energisch auf diese Regelung drang, war Samuel (1764—80). Was er erreichte, gelang ihm hauptsächlich mit Hülfe der bei der Pforte einflussreichen Fanarioten. Das Fanar (Fener, *φανάριον*) ist das eigentliche und ursprüngliche Griechen-

viertel in Konstantinopel, am Westufer des Goldenen Hornes gelegen. Hier befindet sich seit 1606 das Patriarchatsgebäude mit der kleinen Patriarchatskirche St. Georg. Das in diesem Stadtteil üppig emporlebende Griechenvolk zählte reiche Kaufleute und Bankiers zu den Seinen und zeichnete sich vor den Türken durch grössere Bildungsfähigkeit, besonders durch Begabung für Sprachenkenntnis aus. Diese angesehenen Griechengeschlechter — seitdem die „Fanarioten" im engeren Sinne — wurden schon am Ende des 17. Jahrhunderts der verfallenden türkischen Macht unentbehrliche Staatsglieder. Aus ihnen recrutierte die Pforte zum Teil die Inhaber ihrer verantwortungsreichen Ämter der Dolmetschen und der Ministerialräte. Bald wurden jene Ämter in gewissen Familien erblich, und dieses Fanariotengeschlecht gelangte zu enormem Einfluss und Reichtum.

Diesen Fanarioten war es sehr willkommen, dass Samuel die Patriarchenwürde der Willkür des Sultans zu entreissen strebte. Sie selbst wollten Einfluss auf die Patriarchenwahl haben, und das durch diese Bemühungen geschaffene Ziel bedeutet in der That einen Sieg der Fanarioten. Während vorher Wahl und Absetzung des Patriarchen factisch in der Hand des Sultans lag — wann die durch Mohammed II. bestimmte Wahlsynode, die aus den fünf der Hauptstadt zunächst wohnenden Metropoliten von Heraklea, Kyzikos, Nikäa, Nikomedien, Chalcedon und den zufällig in der Hauptstadt anwesenden Metropoliten zusammentretende *σύνοδος ἐνδημοῦσα*, ihre Bedeutung de facto verlor, konnte ich nicht ermitteln — so wurde 1770 die Wahl einer *γερουσία* überwiesen. Diese Gerusie bestand aus den 6 ältesten Metropoliten und zwei angesehenen Laien, meist Kaufleuten, d. h. natürlich Fanarioten.

Der hiermit herbeigeführte Zustand dauerte bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts. Dann wurden die inneren Angelegenheiten der Kirche durch ein Staatsgesetz neu geregelt, das wir hernach eingehend betrachten müssen. An dem Verhältnis der Christen zum Staat aber änderte

sich manches schon in der Zwischenzeit. Verschiedene Umstände wirkten hierbei mit.

Das griechische Volk selbst war mit seiner kirchlichen Obrigkeit bald nicht mehr zufrieden. Selbst in kirchenfreundlichen Zeitungen wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts die ausgesprochene Habgier der kirchlichen Regierung und die ungeordnete Verwaltung, die von derselben ausgeübt wurde, heftig beklagt. Die Fanarioten lernte man bald als eine eigene Partei erkennen, die nicht wohl als Repräsentantin des ganzen Volkes gelten könne. So kam es zu einem allgemeinen Aufstand der Christen, der im Jahre 1821 von der Pforte blutig niedergeschlagen wurde. Selbst der Patriarch Gregorios V., der ebenfalls freiheitliche Gedanken durchblicken liess (der hohe Klerus hatte sich immer an der Idee der griechischen Volkserhebung gegen die Türken beteiligt), wurde am Ostermorgen 1822 (22. April) am Hauptthor des Patriarchats, welche Thür seitdem stets verschlossen ist, aufgehängt.

Diese Vorgänge nötigten jedoch die Pforte, eine Neuregelung des Unterthanenverhältnisses der Christen in Angriff zu nehmen. Eine solche wurde für alle Nichtmohammedaner in Aussicht gestellt schon am 2. Nov. 1839 durch den Hatti scherif von Gülhane. Jedoch kam sie erst durch das noch heute gültige Staatsgesetz des Hatti humajum vom 18. Febr. 1856 zur Ausführung. In diesem garantierte der Sultan Abdul Medschid allen Nichtmohammedanern die Zulassung zu den Staatsämtern sowie die Freiheit für den Bau von eigenen Kirchen und Schulen. Dieser Hatti humajum ist die Grundlage der gesamten Kirchenverfassung in den türkischen Ländern. Für die Patriarchenwürde war lebenslängliche Amtsdauer als Princip ausgesprochen. Wahrhaft grossartige Reformen aber waren die Bestimmungen, dass hinfort alle geistlichen Abgaben aufhören und an ihre Stelle fixierte Gehälter des Klerus treten sollten; ferner dass das bewegliche und unbewegliche Vermögen der christlichen Kirche unantastbar sein sollte.

Für die übrigen christlichen Kirchen des türkischen Orients blieb es bis heute bei diesen allgemeinen Bestimmungen. Nur für Konstantinopel wurde nach diesen Grundsätzen die Kirchenverfassung bis ins Einzelne durchgearbeitet. Der Sultan nämlich sandte im April 1857 an die verschiedenen Glaubensgemeinschaften der europäischen Türkei, auch an die Juden, eine Instruction, nach welcher sie aufgrund des Hatti humajum ihr Kirchenrecht festsetzen sollten[1]).

Aufgrund dieser Instruction trat ein Volksausschuss zusammen (ἐθνοσυνέλευσις), der aus 28 Personen, Klerikern und Laien, bestand. Die geistlichen Glieder waren die sieben Metropoliten von Thessalonich, Adrianopel, Amasia, Didymotichos, Arti, Melenikos und Dimitrias. Die Laienmitglieder, die somit in der Überzahl waren, zerfielen in die zehn Vertreter der Hauptstadt Konstantinopel (unter ihnen Fürst Bogoridis und der Grosslogothet Aristarchi-Bey) und die elf Vertreter der anderen Landesteile (Regierungsbezirke). Von diesen letzteren stellten Adrianopel, Bosnien, Thessalonich, Kastamoni, Larissa, Mitylini, Pelagonien, Pisidien, Smyrna je einen, Philippopel zwei Abgeordnete.

Die ἐθνοσυνέλευσις begann ihre Sitzungen im Frühjahr 1858. Ihre Beratungen wurden jedoch sehr in die Länge gezogen, da sie an einer durchgreifenden Arbeit von einer Gegenpartei gehindert wurde, welche von der Neuordnung eine Abschwächung ihres eigenen Machtbereiches zu erwarten hatte. Es waren jene fünf Metropoliten, die zugleich Mitglieder der Synode und der Gerusie waren: Païsios von Ephesos, Panaretos von Heraklea, Joachim von Kyzikos, Dionysios von Nikomedien, Gerasimos von Chalcedon.

[1]) Die dem Patriarchen Kyrillos VII. von Konstantinopel zugegangene Instruction trägt griechisch den Titel: Ὁδηγίαι τῆς Ὑψηλῆς Κυβερνήσεως σταλεῖσαι εἰς τὰ Πατριαρχεῖα περί τε τοῦ σχηματισμοῦ τῶν, κατὰ τὴν ἔννοιαν τοῦ περὶ τῆς γενικῆς τοῦ Κράτους βελτιώσεως προεκδοθέντος ὑψηλοῦ Αὐτοκρατορικοῦ διατάγματος, ἐν τοῖς Πατριαρχείοις συγκροτηθησομένων εἰδικῶν προσωρινῶν συμβουλίων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων αὐτῶν (14 Seiten).

Auch der Patriarch selbst schlug sich auf ihre Seite. Gegen diese Metropoliten griff der Sultan schliesslich zu der energischen Massregel, sie aus der Hauptstadt in ihre Sprengel zu verweisen[1]). Der Patriarch Kyrillos verlangte und erhielt seine Demission erst im Juli 1860, nachdem die Beratungen des Volksausschusses zu Ende geführt waren.

Ende Januar (6. Febr. alt. Stils) 1860 wurden die Beschlüsse des letzteren dem Sultan vorgelegt, im September kamen sie in der endgültigen Fassung von der Pforte zurück. Sie liegen jetzt griechisch im Druck vor, zuerst 1888 veröffentlicht und öfter aufgelegt: *Γενικοὶ κανονισμοὶ περὶ διευθετήσεως τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ ἐθνικῶν πραγμάτων τῶν ὑπὸ τὸν οἰκουμενικὸν θρόνον διατελούντων ὀρθοδόξων χριστιανῶν ὑπηκόων τῆς Α. Α. Μεγαλειότητος τοῦ Σουλτάνου. Ἐν Κωνσταντινουπόλει. Ἐκ τοῦ πατριαρχικοῦ τυπογραφείου.* Der gegenwärtige Verwaltungszustand der griechisch-orthodoxen Kirche, wie er sich hiernach gestaltet, mit Einschluss einiger neueren Abänderungen, ist der folgende.

Dem Patriarchen zur Seite stehen zwei ständige Körperschaften, die teils ihn in seinen Geschäften unterstützen, teils aber auch eine Art Inspection über ihn ausüben, die heilige Synode und der gemischte Rat.

A. Die heilige Synode.

Die heilige Synode oder, wie sie in den *Κανονισμοί* gewöhnlich genannt wird, die „Synode der Metropoliten", (*ἱερὰ Σύνοδος. Σύνοδος τῶν Μητροπολιτῶν*) besteht aus zwölf Metropoliten des ökumenischen Stuhles unter dem Vorsitz des Patriarchen als des „obersten geistlichen Führers des gesamten dem ökumenischen Stuhle unterstellten Kleros". Die zwölf Mitglieder werden auf zwei

[1]) Ehe sie diesem Befehle nachkamen, arbeiteten sie gemeinschaftlich einen schriftlichen Protest aus, den sie dem Patriarchen hinterliessen. Über diesen sowie über die von der ἐθνοσυνέλευσις verfasste Gegenschrift s. Pischon „Die Verfassung d. griech.-orth. Kirche in der Türkei" StKr 1864, S. 283ff.

Jahre gewählt, und zwar so, dass alljährlich die Hälfte ausscheidet und neu gewählt wird. Betreffs der Wiederwahl, die in den *Κανονισμοί* nicht vorgesehen ist, hat sich als Gewohnheitsrecht herausgebildet, dass einer derselben auf Wunsch des Patriarchen wiedergewählt werden kann. Die Neuwahl findet im Januar statt, am ersten Sonntag nach Epiph. Die Liste der Mitglieder ist nach vollzogener Wahl der Pforte einzureichen.

Die Hauptverbesserung des neuen Systems liegt in dieser jährlichen Wahl und der zweijährigen Amtsdauer. Bis 1860 waren die ersten zwölf Metropoliten (die rangältesten) die ständigen Glieder der Synode. Diese allein hatten den Charakter der *σεβασμιώτατοι*. Jetzt sind alle für die Synode wählbaren Metropoliten, jetzt 76 an der Zahl, in drei Klassen (*στῆλαι*) zu 25, 26 und 25 eingeteilt, und aus jeder Klasse werden vier zu Synodalmitgliedern gewählt[1]). Den Charakter der *σεβασμιώτατοι* haben heute die ersten zwölf Metropoliten der ersten *στήλη* und ausserdem alle Synodalen für die Zeit ihrer Amtsdauer[2]).

Durch diese Zusammensetzung der Synode ist Vorsorge dafür getroffen, dass auch andere Ansichten als im Vorjahre bei den Beratungen laut werden können. Ausserdem ist durch die Bestimmung, dass nur, wer fünf Jahre lang eine Metropolie verwaltet hat, wählbar ist, der Gefahr vorgebeugt, dass amtlich unerfahrene Männer in diesen hohen Rat kommen. Im übrigen jedoch sollen alle Metropoliten gleicher Weise die Möglichkeit vor sich sehen, Mit-

[1]) S. die Aufzählung der 74 Metropolitansitze bei Ernst Reinhardt, Die gegenwärtige Verf. d. griech.-orthod. K. in der Türkei. ZwTh 1901. S. 436ff. Zu den dort aufgeführten 74 sind im letzten Jahre hinzugekommen als die letzten der dritten στήλη: Ἡλιούπολις und Καλλιούπολις.

[2]) Für das Jahr 1902 ist die Synode folgendermassen zusammengesetzt: 1. Grigorios von Jannina, 2. Nathanael von Brussa, 3. Alexander von Neokaesarea, 4. Athanasios von Ikonion, 5. Basilios von Smyrna, 6. Chariton von Mesimwria, 7. Polykarp von Warna, 8. Joakim von Xanthi, 9. Lukas von Dryïnupolis, 10. Nikiphoros von Lititsa, 11. Tarasios von Hiliupolis, 12. Hieronymos von Kalliupolis.

glieder der Synode zu werden, und wenn sie gewählt sind, so gelten sie alle als gleichwertig neben einander. Bei der Aufstellung der Kandidaten wird so verfahren, dass, da aus jeder στήλη in der Regel zwei Männer zur Wahl kommen, der eine Kandidat aus der ersten, der andere aus der zweiten Hälfte genommen wird. Die Liste der Kandidaten ist jedoch fortwährenden Schwankungen unterworfen, einmal wegen häufiger Versetzungen aus einer στήλη in eine andere, sodann wegen der Forderung einer zurückgelegten fünfjährigen Metropolitenthätigkeit.

Da sich in der Hauptstadt häufig andere Metropoliten aufhalten, die nicht Synodalmitglieder sind, so hatte sich früher der Abusus eingelebt, dass diese παρεπιδημοῦντες ebenfalls zu Synodalsitzungen hinzugezogen wurden. Dem ist durch die Bestimmung entgegengetreten worden, dass solche zeitweilig in Konstantinopel weilenden Erzbischöfe wohl zur gottesdienstlichen Liturgiefeier verwandt werden, niemals aber in die Sitzungen der Synode Zutritt erhalten dürfen.

Ausser den Mitgliedern und dem Vorsitzenden gehören zur Gesamtkörperschaft der Synode zwei Secretäre, die ebenfalls Geistliche sind, jedoch nicht Sitz und Stimme haben.

Die heilige Synode ist somit eine rein geistliche Körperschaft. Demgemäss erstrecken sich auch ihre Befugnisse nur auf rein geistliche Angelegenheiten: die gesunden geistlichen Zustände der Klöster, die theologischen Seminare, die Sorge für Verkündigung des göttlichen Wortes, die Besetzung der Metropolitan- und Bischofssitze. Zudem hat sie die richterliche Disciplinargewalt über diese wie selbst über den Patriarchen, soweit die Lehre und die ausschliesslich kirchlichen Satzungen in Frage kommen.

Die Synode soll in der Regel drei Mal wöchentlich zusammentreten, und zwar nach Möglichkeit stets unter dem Vorsitz des Patriarchen. Denn jeder Beschluss, der in Abwesenheit des Patriarchen gefasst wird, ist ungültig. Ebenso aber ist ungültig jeder Beschluss und jedes Vornehmen des

Patriarchen allein. Hingegen muss dieser sich jedem von der Synode einstimmig gefassten Beschlusse unbedingt fügen.

Alle Entscheidungen muss die Synode der Pforte vorlegen. Hierzu müssen dieselben von allen Synodalen unterzeichnet und mit dem Siegel versehen sein. Dadurch ist fast stets die Einstimmigkeit verbürgt. Denn das Siegelsystem ist ja in den orientalischen Kirchen raffiniert, indem die Siegel in verschiedenen Teilen verschiedenen Personen anvertraut werden. Weigert sich einer dieser Inhaber eines Siegelteiles, dem Beschlusse beizutreten, so ist es nicht möglich, ihn zu besiegeln. Die Kopten haben dieselbe Einrichtung. — Das Siegel der heiligen Synode besteht aus sechs Teilen, welche jedesmal in den Händen derjenigen Metropoliten sind, die im zweiten Synodaljahre stehen. Den Schlüssel aber, mittels dessen die Teile verbunden werden, hat stets der Patriarch.

B. Der gemischte Rat.

Im Jahre 1847 wollte die Pforte der geistlichen („endemischen") Synode drei weltliche Mitglieder beigesellen für die Beratungen über alle nicht dogmatischen und kirchendisciplinarischen Fragen. Doch vermochte sie damit nicht durchzudringen. Dieser Punkt ist äusserst unklar und wartet noch auf eine eingehende historische Untersuchung. Denn seit 1770 bestand doch neben der „endemischen Synode" die Gerusie, zu welcher zwei Laien gehörten. Nach dem Stande unseres jetzigen Wissens von diesen Körperschaften in der damaligen Zeit ist die Frage noch nicht zu lösen. Vermuten lässt sich[1]), dass die Gerusie in ihrer ursprünglichen Zusammensetzung sich nicht behauptet hat, und dass infolge des allgemeinen Misstrauens gegen die Fanarioten das fanariotische Laienelement aus der geistlichen Ratskörperschaft jedenfalls im Anfang des 19. Jahrh. wieder eliminiert worden ist. Da alsdann nur

[1]) Vgl. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleich. Confessionskunde I, S. 164.

die sechs Metropoliten übrig blieben, so war damit die Gerusie im Princip beseitigt.

Der jener 1847 geäusserten Absicht zugrunde liegende Gedanke ist dann in dem gemischten Rat (*τὸ ἐθνικὸν διαρκὲς μικτὸν συμβούλιον*) 1860 verwirklicht worden. Er besteht ebenfalls aus zwölf Mitgliedern und ist aus vier Erzbischöfen und acht Laien zusammengesetzt. Den Vorsitz führt in der Regel der älteste Erzbischof (1901 der Erzbischof von Jannina in Epiros), jedoch soll bei wichtigen Beschlussfassungen der Patriarch, welcher stets das Recht hat zu erscheinen, den Vorsitz haben.

Auch die Mitglieder dieses gemischten Rates werden auf zwei Jahre gewählt, bei jährlicher Neuwahl der einen Hälfte. Die vier Metropoliten sind zugleich Mitglieder der heiligen Synode und werden aus dieser Körperschaft vom Patriarchen und von den Synodalmitgliedern erwählt. Die jährliche Wahl der vier Laienmitglieder geschieht durch eine besondere Wahlversammlung (*ἐκλογικὴ συνέλευσις*). Diese constituiert sich aus einem Ausschuss der 26, welche von den verschiedenen Parochien (*ἐνορίαι*) Konstantinopels und des Bosporos entsendet werden, und aus der heiligen Synode und dem alten Teil des gemischten Rats. Jedes Glied dieser Wahlversammlung, die also zum allergrössten Teile aus Laien besteht, hat das Vorschlagsrecht. — Das Wahlergebnis hat der Patriarch an die Pforte zu senden.

Wenn ein Mitglied des gemischten Rates länger als einen Monat den Sitzungen fern bleibt, ohne dies ganz triftig zu begründen, so geht es seiner Mitgliedschaft verlustig und wird durch eine andere Person ersetzt. Die Laienglieder bekommen keine Entschädigung, sondern nehmen diesen Dienst als ein Ehrenamt auf sich. Sie heissen *σύμβουλοι*, die vier geistlichen Räte *συνοδικοί*.

Dieser gemischte Rat soll zwei Mal wöchentlich zusammentreten. Bei Anwesenheit von zwei Dritteln der Mitglieder ist die Versammlung als vollzählig zu erachten. Die Beschlüsse müssen von allen gezeichnet, vom Patriarchen genehmigt und vom Vorsitzenden besiegelt werden. Das

Siegel dieser Körperschaft ist dreiteilig; ein Teil ist in den Händen der vier Metropoliten, die beiden anderen bei je vier Laienmitgliedern, und den Schlüssel hat der Vorsitzende.

Die Befugnisse des gemischten Rates sind sehr ausgedehnt. Ihm liegt ob die Überwachung aller weltlichen Geschäfte, die irgendwie mit dem Patriarchate und der Kirchenverwaltung in Verbindung stehen. So steht bei ihm das äussere Wohl aller Volks- und höheren Schulen, der Krankenhäuser und übrigen Wohlthätigkeitsinstitute. Da ihm zugleich die Verwaltung des ἐθνικὸν ταμεῖον, der hellenischen Staatskasse, anvertraut ist, d. h. derjenigen Kasse, in welche alle bedeutenden Abgaben und Einkünfte aus den grossen Liegenschaften fliessen und aus welcher die oberste Kirchenverwaltung bestritten wird, so hat er auch sowohl die Etats der Schulen, Spitäler, Kirchen und Klöster der Hauptstadt zu überwachen als auch die rechtzeitige Ablieferung und richtige Verwendung des Barvermögens, das aus dem auswärtigen Klosterbesitz einläuft. Für die Wahrung des kirchlichen Decorums hinsichtlich der Messgeräte und der Priesterkleidung setzt der Rat eigene Aufseher ein (ἐπιτρόπους), desgl. betr. der Schulen ἐφόρους. Auch der grösste Teil der Erbschaftsstreitigkeiten wird vom gemischten Rate mit oder ohne Beteiligung des Patriarchen erledigt. In dieser Beziehung ist er diejenige Körperschaft, welche einerseits dem Patriarchen als dem Erzbischofe von Konstantinopel zur Seite steht und seinen metropolitanen weltlichen Gerichtshof bildet (als erste Instanz), welche aber auch andererseits die Appellationen entgegennimmt, die aus den übrigen Metropolien als ersten Instanzen an die Patriarchatsgerichtsbarkeit als zweite Instanz gerichtet werden.

Diese beiden Körperschaften, die heilige Synode und der gemischte Rat, tagen sehr häufig gemeinsam und bilden dann eine Einheit, die als τὰ δύο σώματα bezeichnet wird. Dann hat selbstverständlich der Patriarch stets den Vorsitz.

C. Die übrigen Körperschaften, Patriarchenwahl und Synoden.

Jenen beiden Körperschaften gesellt sich eine dritte zu, die zwar keine ständige ist, aber doch grosse Bedeutung hat, die Versammlung für die Patriarchenwahl. Wir stellen ihre Betrachtung in den Zusammenhang der Beschreibung dieses Wahlmodus.

Wenn der Patriarchenstuhl erledigt ist, so teilt die Synode der Pforte den Tod resp. die Gründe der Absetzung mit. Die Pforte erlaubt darauf die Wahl eines Patriarchatsverwesers, *τοποτηρητής* (locum tenens). Die *δύο σώματα* erwählen als solchen ein Mitglied der heiligen Synode. Die Synode verfasst und versendet darauf die Briefe an alle Metropoliten, damit diese innerhalb 41 Tagen ihre Stimmzettel mit dem Namen des neuen Patriarchatskandidaten in versiegeltem Couvert einschicken. Ausserdem sendet sie Briefe an die 28 bedeutendsten Eparchien, die ein für alle Mal bestimmt sind (unter ihnen Cäsarea, Ephesos, Heraklea, Kyzikos, Nikomedien, Nicäa, Chalcedon, Derka, Thessalonich, Adrianopel, Amasia, Jannina, Brussa, Pelagonien, Kreta, Trapezunt, Philippopel, Serrä, Smyrna, Mitylini, Chios, Skopia, Pisidien, Kastamoni), damit dieselben vor Ablauf jener 41 Tage je einen Laien-Vertreter nach der Hauptstadt entbieten. Ausserdem ist stets der Metropolit von Heraklea besonders einzuladen, da derselbe von den ältesten Zeiten her das Vorrecht hat, dem neuen Patriarchen das Scepter (*ράβδος*) einzuhändigen[1]).

Die „allgemeine Wahlversammlung“ (*γενικὴ συνέλευσις*, im Volke gewöhnlich *ἐθνοσυνέλευσις* genannt), setzt sich nun folgendermassen zusammen:

[1]) Dies Recht wird auf das zweite ökumen. Concil von 381 zurückgeführt, weil, als damals der Erzbischof von Konstantinopel zum Patriarchen ernannt und der Botmässigkeit des Metropoliten von Heraklea entzogen wurde, gewissermassen als ein Rest des alten Verhältnisses diese Belehnung mit dem Scepter aus der Hand des Metropoliten von Heraklea statt fand.

a) geistliche Mitglieder:
   1. die zwölf Mitglieder der heiligen Synode,
   2. der Metropolit von Heraklea, falls er nicht schon zur Synode gehört,
   3. die zufällig in der Hauptstadt anwesenden Metropoliten, *παρεπιδημοῦντες* (in der Regel 3 oder 4),

b) weltliche Mitglieder:
   4. 3 Männer aus den hohen Patriarchatsbeamten (unter ihnen stets der *Μέγας Λογοθέτης*)[1]),
   5. die 12 Mitglieder des gemischten Rates (von denen die 4 geistlichen schon unter 1. mitgerechnet sind),
   6. 8 Staatsbeamten, nämlich drei erster und zweiter Klasse, zwei mit dem Rang eines Obersten und drei von den politischen Beamten,
   7. der Gouverneur der Insel Samos (oder sein Stellvertreter),
   8. die 3 Vertreter der Donaufürstentümer,
   9. 4 Vertreter der Gelehrten (Philologen, Ärzte),
   10. 5 Vertreter des Handelsstandes,
   11. 1 Bankier,
   12. 10 Vertreter der bedeutenderen Gilden (Handwerker),
   13. 2 Abgeordnete aus dem Weichbilde der Stadt und des Bosporos,
   14. die 28 Vertreter der oben erwähnten bevorzugten Eparchien.

Somit besteht die Wahlversammlung aus etwa annähernd 90 Teilnehmern, von denen über 70 Laien sind. Das Laienelement kommt also hier zu seinem vollen Rechte. Von diesen Laien sind acht die ständigen *σύμβουλοι* des gemischten Rates, die übrigen sind die ad hoc bestimmten Repräsentanten der Stadt Konstantinopel und der Provinzen. Von den Erzbischöfen sind 12 die *συνοδικοί*, die übrigen *παρεπιδημοῦντες*. Bei der letzten Wahl Joachims III. 1901 zählte man 87 Mitglieder des Wahlausschusses; darunter waren 69 Laien und 18 Metropoliten.

[1]) Zur Beantwortung der von Kattenbusch a. a. O. S. 170 Anm. 3 gestellten Frage.

Ein Kapitel der Kanonismen zählt die Eigenschaften auf, welche der Wahlkandidat haben muss.

Er muss von gesetztem Alter sein und wenigstens sieben Jahre lang in tadelloser Weise einer Kirchenprovinz vorgestanden haben[1]). Er muss sittlich unbescholten sein, und seine Bildung muss sich möglichst über den Gesichtskreis der theologischen und Amtskenntnisse hinaus auf eine allgemeine Bildung erstrecken (*τὰ ἦναι πεπαιδευμένος, εἰ μὲν δυνατόν, καὶ ἐκ θύραθεν αὐτά, εἰ δὲ μή, τοὐλάχιστον τὰ ἦναι κάτοχος τῶν ἐκκλησιαστικῶν γνώσεων καὶ κανόνων*). Aus seinem Vorleben muss er als ein peinlicher Beobachter der religiösen Dogmen und heiligen Überlieferungen erwiesen sein. Er muss die Gewähr bieten, dass er ein geistlicher Vater aller Angehörigen der orthodoxen Religion sein wird und ein Band der Einheit zwischen den seinem Stuhl unterstellten Metropoliten und den übrigen autokephalen orthodoxen Kirchen. Er soll imstande sein, mit warmem Herzen die Religion zu schützen und zu schirmen durch Wort und That.

In der ersten Sitzung der Wahlversammlung werden die eingesandten 76 Stimmzettel (*ψηφοδέλτια*) der Metropolien bei verschlossenen Thüren durch den Secretär der heiligen Synode und zwei andere Glieder der Versammlung vor aller Augen eröffnet. Wenn die Laienmitglieder noch einige Personen, deren Namen auf den Stimmzetteln nicht vorgekommen sind, nach den oben angeführten Personalbedingungen des Patriarchenstuhles für würdig halten, so sollen ihre Namen, falls wenigstens ein Drittel der geistlichen Mitglieder zustimmt, zu den Wählbaren hinzugefügt werden.

[1]) Die häufige Wiederwahl eines früheren Patriarchen zeigt, dass derselbe nicht direct aus der Eparchie zu kommen braucht. Die abgedankten Patriarchen übernehmen keine Metropolitengeschäfte mehr, sondern ziehen sich zu einsamem Leben zurück. Joachim III., der zum ersten Mal 1878—84 Patriarch war, lebte bis zu seiner Wiederwahl in einem Hause bei dem Athoskloster Iwiron. Vgl. von der Goltz, Persönliche Erinn. an Joachim III. Deutsch-ev. Bl. 1901, S. 688ff.

Alle Namen werden nun auf eine Liste gesetzt, und diese wird der Pforte übersandt. Diese hat sich nämlich vorbehalten, etwaige ihr missliebige oder politisch verdächtige Namen zu streichen. Charakteristisch ist, dass sie dieses Recht als *τὸ φυσικῶς ἑαυτῇ ἀνῆκον δικαίωμα τοῦ ἀποκλεισμοῦ* bezeichnet. Mit diesen etwaigen Änderungen wird die Liste dem Patriarchat zurückgesandt, und zwar laut den Bestimmungen binnen 24 Stunden.

Jetzt wählt die *συνέλευσις* aus dieser Summe der Kandidaten (bei der letzten Wahl standen 20 Namen auf der Liste) mit Stimmenmehrheit drei Männer aus. Damit ist die Funktion dieser Körperschaft erschöpft.

Den Schluss der Wahl vollziehen die geistlichen Mitglieder allein, jedoch unter Anwesenheit der übrigen. Die ganze Versammlung begiebt sich in die Patriarchatskirche. Dort wird von den Klerikern der Versammlung unter Anrufung des heiligen Geistes durch geheime Abstimmung und Stimmenmehrheit der Patriarch gewählt[1]).

Die Wahlversammlung hat natürlich eine hohe Bedeutung für das gesamte Regierungssystem der orthodoxen Kirche von Konstantinopel. Dass es möglich war, dem Laienelement in derselben eine so grosse Bedeutung einzuräumen, zeigt deutlich, dass von einem Cäsareopapismus in dieser Kirche — und in den anderen mit Ausnahme der russischen liegen die Verhältnisse ganz ähnlich — keine Rede sein kann. Im Gegenteil lässt bereits diese Institution eines so zusammengesetzten Wahlkörpers auch für denjenigen, der die griechische Welt und das griechische Leben nicht aus der lebendigen Anschauung kennt, den Schluss nahe erscheinen, dass doch wohl etwas mehr Eigenart und selbständige Regsamkeit sich in dieser Nation erhalten haben, als man oft Wort haben will. Auch in den Sitzungen selbst halten die Laienmitglieder keineswegs mit ihrer Meinung zurück, sondern sie bilden einen kräftigen

[1]) Bei der Wahl Joachims III. 1901 standen ausser ihm auf der engeren Wahlliste die Metropoliten von Chios und Warna.

Hebel gegen die etwaige Einseitigkeit hierarchischer Bestrebungen. Gewiss hat die türkische Regierung selbst ein eigenes Interesse dabei gehabt, als sie schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts den grossenteils wenig durchgebildeten Klerikern, unter deren Händen manches verfahren wurde und durch deren Begehungs- und Unterlassungsfehler immerfort Unzufriedenheit im griechischen *millet* erregt wurde, eine Vertretung der Laienschaft zur Seite setzen wollte. Doch wäre dieser Plan niemals in diesem Umfange zur Wirklichkeit geworden, wenn nicht das Volk selbst seiner Kraft sich bewusst gewesen wäre.

Ausser den drei genannten Körperschaften kann man noch eine vierte erwähnen, die jedoch weniger in die Verwaltung eingreift, die vom gemischten Rat abhängige Ἐπιροπὴ ἐκκλησιαστική[1]). Diese hat eben jene Seite der Funktionen des gemischten Rates praktisch zu versehen, die sich auf das Decorum der Gottesdienste bezieht (vgl. oben). Auch eine σύνοδος ἐνδημοῦσα tritt zuweilen zusammen, um Angelegenheiten der Bistümer zu regeln. Sie wird vom Patriarchen bei besonders ernsten Fragen als eine

[1]) Dass man aber das ἐθνικὸν προσωρινὸν συμβούλιον hier nicht anführen darf, wie Gelzer (Geistliches u. Weltliches aus dem türkisch-griech. Orient, S. 21 f.) thut, ist schon von Reinhardt a. a. O. bemerkt worden. In dem Namen dieser Körperschaft ist bereits deutlich, dass sie nur eine provisorische (προσωρινόν) ist, und dass sie mit dem Moment, wo sie ihre Aufgabe erfüllt hat, der Geschichte angehört. Ihre Aufgabe war aber, wie aus dem den Γενικοὶ κανονισμοί vorgedruckten Abschnitt, der sich einzig auf sie bezieht, deutlich gesagt ist, nur diese, die Kanonismen selbst durch Beratung festzusetzen. Jenes ἐθνικὸν προσωρινὸν συμβούλιον sollte gebildet werden zu jenem Zwecke gemäss der Instruction, die der Sultan im April 1857 an den Patriarchat sandte. Aus jenem Irrtum ist bei Gelzer die falsche Schilderung geflossen (S. 23), dass der gemischte Rat und die Nationalversammlung die eigentlichen Souveräne im Fanar seien. Von einer Nationalversammlung kann man vielmehr nur für die Patriarchenwahl reden. Doch vermute ich, dass Gelzer die oben sogleich zu erwähnende ἔκτακτος γενικὴ συνέλευσις, jenen neuen Ersatz für die alte σύνοδος ἐνδημοῦσα, mit im Sinne gehabt hat.

ἔκτακτος γενικὴ συνέλευσις einberufen und setzt sich zusammen aus der heiligen Synode, den *παρεπιδημοῦντες*, dem *μικτὸν συμβούλιον* und einigen Notabeln. Ferner ist, — wenn auch nicht in den Kanonismen erwähnt — Raum gelassen für die Einberufung einer ökumenischen Synode. Dieselbe hätte über Fragen des Dogmas und der Tradition zu befinden. Änderungen in diesen Punkten sind zwar principiell ausgeschlossen. Allein es kann immerhin der Fall eintreten, dass ein alter Kanon interpretiert werden muss. Diese Sachlage schien z. B. in den Jahren 1869/70 gegeben zu sein aus Anlass des bulgarischen Schismas (s. u.). Damals wollte der Patriarch eine „ökumenische Synode", ein „*τοπικὴ σύνοδος*" aller Patriarchen und Bischöfe der gesamten orthodoxen Kirche veranstalten. Aber — hier zeigte sich die Abhängigkeit vom Sultan — ein ökumenisches Concil darf nur mit Erlaubnis des Sultans berufen werden, und dieser gab seine Einwilligung nicht.

D. Der ökumenische Patriarch.

Zur Betrachtung des Patriarchen in seiner Stellung gehen wir erst jetzt über, da es vorerst nötig war, den Modus seiner Wahl zu beleuchten. Denn sonst hätten wir die bis jetzt erörterten Körperschaften in die Betrachtung hineinziehen müssen, ehe wir von ihnen eine klare Vorstellung gewonnen hätten. Nunmehr aber, nachdem wir diese uns verschafft haben, können wir leicht die Stellung des ökumenischen Patriarchen übersehen.

Er führt den Titel *Ἡ Αὐτοῦ Θειοτάτη Παναγιότης ὁ οἰκουμενικὸς Πατριάρχης καὶ Ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ρώμης*. Er ist also sowohl Patriarch seiner Autokephalkirche als Erzbischof von der Stadt Konstantinopel. In dieser doppelten Eigenschaft steht ihm auch eine doppelte Jurisdiction zu, nämlich die des Erzbischofs der Hauptstadt und die des Präsidenten der Synode. Jedoch hat die Selbständigkeit des Patriarchen, wie schon erwähnt, in den letzten Jahrhunderten die mannigfachsten Einschränkungen erfahren, und zwar sowohl

gegenüber der eigenen Kirche als auch im Verhältnis zur Staatsregierung. Der Patriarch ist heute nicht mehr ein Pascha der türkischen Krone; seine Rechtsbefugnis erstreckt sich lediglich auf familiäre Rechtsfragen, d. h. auf solche, bei denen doch irgendwie das seelsorgerliche Eingreifen an der Hand des Kirchengesetzes (der Kanones) vorauszusehen ist. Nach der anderen Seite hin ist der Patriarch durch die oben beschriebene streng constitutionelle Verfassung in der Freiheit seiner Handlungen sehr beengt worden, und es scheint, dass auch die Bestätigung aller Beschlüsse jener constitutionellen Körperschaften — die ja stets der Pforte eingesandt werden — die Staatsregierung sich vorbehalten hat.

Ein grosser Übelstand ist ferner für den Patriarchen, dass er keinen durchgreifenden Schritt thun kann, ohne zu gewärtigen, dass eine durch denselben verletzte Partei oder die Pforte seine Absetzung erwirkt. Obwohl der Hatti Humajum schon die Lebenslänglichkeit des Patriarchates forderte und dieselbe nunmehr gesetzmässig fixiert ist, so ist gleichwohl die rasche Absetzung nach wie vor an der Tagesordnung. Nirgends haben sich die Patriarchen so schnell abgelöst wie in Konstantinopel. Die Folge davon ist, dass auch ein kräftiger Herrscher der Kirche nicht imstande ist, seine Pläne consequent durchzusetzen, da er Gefahr läuft, seine Wirksamkeit hierdurch gänzlich aufs Spiel zu setzen. Zudem ist bei dem Wechsel der Personen auf dem ökumenischen Thron eine einheitliche Politik unmöglich. Die Liste der Patriarchen des 19. Jahrhunderts wird uns diesen raschen Wechsel illustrieren.

1798—1801 Neophytos VII., zum zweiten Mal Patriarch.
1801—6 Kallinikos V., zum ersten Mal.
1806—8 Gregorios V., zum zweiten Mal.
1808—9 Kallinikos V., zum zweiten Mal.
1809—13 Jeremias IV.
1813—18 Kyrillos VI.
1818—21 Gregorios V., zum dritten Mal.
1821—22 Eugenios II.

1822—24 Anthimos III.
1824—26 Chrysanthos.
1826—30 Agathangelos.
1830—34 Konstantios I.
1834—35 Konstantios II.
1835—40 Gregorios VI., zum ersten Mal.
1840—41 Anthimos IV., zum ersten Mal.
1841—42 Anthimos V.
1842—45 Germanos IV., zum ersten Mal.
1845 Meletios III.
1845—48 Anthimos VI., zum ersten Mal.
1848—52 Anthimos IV., zum zweiten Mal.
1852—53 Germanos IV., zum zweiten Mal.
1853—55 Anthimos VI., zum zweiten Mal.
1855—60 Kyrillos VII.
1860—63 Joachim II., zum ersten Mal.
1863—66 Sophronios III.
1867—71 Gregorios VI., zum zweiten Mal.
1871—73 Anthimos VI., zum dritten Mal.
1873—78 Joachim II., zum zweiten Mal.
1878—84 Joachim III., zum ersten Mal.
1884—86 Joachim IV.
1887—91 Dionysios V.
1891—94 Neophytos VIII.
1895—97 Anthimos VII.
1897—1901 Konstantinos V.
1901 Joachim III., zum zweiten Mal.

Das 19. Jahrhundert sah demnach dreiunddreissig Mal einen Wechsel auf dem ökumenischem Stuhle, und man kann weder seit den Kanonismen vom Jahre 1860, noch seit deren Publicierung von 1888 irgend eine Besserung in dieser Hinsicht wahrnehmen.

Es scheint vielmehr, dass die Pforte selbst, obwohl sie noch zum Überfluss in einem „Berat“ von 1888 dem Patriarchen lebenslängliche Amtsdauer zugesichert hat, ein Interesse an dem häufigen Wechsel der Jnhaber des ökumenischen Thrones nimmt. Denn in den meisten Fällen

sind es Fehlgriffe politischer Natur, die den entthronten zur Last gelegt wurden. Jedoch kann die Pforte nie die offene Initiative zur Absetzung geben, sondern sie muss sich hierzu des Umwegs durch eine der beiden Patriarchatskörperschaften bedienen. Diese haben ja, wie wir sahen, je die geistliche oder weltliche Aufsichtsgewalt über den Patriarchen. Hat dieser irgend etwas gethan, das gegen die weltlichen Gesetze verstösst oder ihn politisch verdächtig macht, so giebt der gemischte Rat die Initiative und zieht, sobald zwei Drittel seiner Mitglieder für die Absetzung stimmen, die heilige Synode hinzu; von den „beiden Körperschaften" wird alsdann die Absetzung beschlossen und der Pforte mitgeteilt. Bei geistlichem Vergehen liegt die Initiative auf Seiten der Synode; zu Ende geführt wird die Angelegenheit aber ebenso durch die „zwei Körperschaften".

Welche Bedeutung hat nun heute der Titel „*οἰκουμενικός*"? Dass der Inhaber eines für ihn so wenig sicheren Stuhles an Achtung bei den übrigen Patriarchen, die weit fester sitzen, verlieren muss, liegt in der Natur der Sache. Ein gewisser Vorrang vor den anderen Kirchenfürsten der orthodoxen Kirche besteht jedoch in der schon erwähnten Intervention, welche der ökumenische Patriarch den übrigen Kirchenhäuptern bei der Pforte leistet. Zwar sind auch diese andern vom Staate als selbständige Kirchenfürsten anerkannt worden; allein ihr Recht, unmittelbar mit der Pforte zu verhandeln, besteht eigentlich nur auf dem Papier. Nach wie vor wenden sie sich durch den ökumenischen Patriarchen an die Pforte. Das hat nicht nur den praktischen Grund, dass man erst seinen Rat haben will als desjenigen Mannes, der den kaiserlichen Willen am besten kennt und versteht. Denn oft genug wäre es den Autokephalkirchen gewiss lieber, ihre discreten Angelegenheiten direct an den Sultan zu bringen. Die Pforte selbst unterstützt mit Fleiss diese Stellung ihres nächsten Patriarchen. Sie will, nachdem sie die äussere Selbständigkeit der einzelnen Landeskirchen hat zugeben müssen, wenigstens dieses Band der Einheit bewahren. Sie hat sich auch bei der Los-

lösung der bulgarischen Kirche lange besonnen und hat lange geschwankt, ehe sie in deren Selbstverwaltung definitiv einwilligte, und in neuester Zeit hat sie durch ihr Verhalten des öfteren gezeigt, dass sie sich des Missgriffs in der bulgarischen Frage bewusst ist (s. u. S. 80f.).

Durch diese Stellung ist doch dem Patriarchen von Konstantinopel ein nicht zu verachtender Rest der Ökumenicität verblieben. Allzuhoch darf man denselben natürlich nicht veranschlagen. Denn ausserhalb der Türkei neigt von den bedeutenderen Freikirchen nur die frei-hellenische Kirche zur Anerkennung dieser Ökumenicität (vgl. S. 59), während dieselbe von der russischen Kirche fast nicht respectiert wird. Factisch ist auch mit der Ökumenicität nichts anderes anerkannt, als dass der Patriarch der türkischen Hauptstadt der Primus inter pares ist, der sich hin und wieder gestattet, durch mahnende und rügende Encycliken in die rein geistlichen Verhältnisse z. B. der Kirche von Hellas einzugreifen, wie sich wieder bei der Frage der jüngsten Bibelübersetzung gezeigt hat.

Was aber in dieser Frage wichtig ist, das ist der Umstand, dass dieser Charakter der Ökumenicität in den Kanonismen zu längerer Darlegung gelangt ist. Nach ihnen ist der ökumenische Patriarch sowohl die Vermittlung der übrigen Kirchen der Türkei mit der Regierung als auch umgekehrt das Instrument der Regierung zu ihrer Verhandlung mit jenen. Er wird dort ausdrücklich beschrieben als das einigende Band zwischen seinen Metropolien und den übrigen unabhängigen orthodoxen Kirchen, er ist *ὁ δεσμὸς ἑνότητος τῶν τε ὑπὸ τὸν θρόνον αὐτοῦ διατελούντων Μητροπολιτῶν καὶ λοιπῶν ἀνεξαρτήτων Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν*, und er ist ferner *τὸ μέσον τῆς Ὑψηλῆς Κυβερνήσεως εἰς τὸ νὰ πραγματοποιῇ τὰς ἀποφάσεις της*.

Einen anderen Rest der alten Ökumenicität kann man darin erblicken, dass der konstantinopolitanische Patriarchat das heilige Salböl in die meisten Kirchen versendet. Dieses *μύρον* (Chrisam) wurde bis vor kurzem nur von der russischen und konstantinopolitanischen Kirche her-

gestellt, neuerdings bereitet auch die rumänische Kirche das ihrige selbst. Der ökumenische Patriarch versendet das in seiner Kirche bereitete und geweihte heilige Öl an die Kirchen von Jerusalem, Alexandrien, Griechenland, Cypern, Serbien, Sinai. Da der antiochenische Stuhl für unbesetzt gilt, so sendet er dorthin kein Öl, vielmehr hat Russland bei der letzten (den Griechen als schismatisch geltenden) dortigen Patriarchenwahl das Myron gesandt, wie denn auch die bulgarische Kirche ihr Myron von der russischen empfängt. Diese Versendung des Myron ist jedoch in der That nichts als ein formeller Rest, denn der Hauptgrund dafür, dass dieser Modus beibehalten wird, liegt in der äusserst umständlichen Bereitung des Myrons, das aus etwa 40 Ingredienzien zusammengesetzt ist. (Über das Berufungsrecht eines ökumenischen Concils vgl. oben.)

Über das Einkommen des Patriarchen enthalten die Kanonismen eine Reihe von Bestimmungen, die jedoch nur teilweise verwirklicht werden. Nach denselben soll er eine bestimmte Summe von 500000 Piastern (ca. 85000 M.) aus den Metropolien beziehen, und ausserdem soll er aus den in den epirotischen Provinzen Pogoniani und Wella gelegenen Klöstern diejenigen Einkünfte erhalten, welche nach Abzug der Ausgaben für die dortigen Tempel übrig bleiben. Dazu soll noch der sechste Teil des Vermögens der verstorbenen Bischöfe und Metropoliten kommen.

In der That jedoch kommt von alledem ein bedeutender Teil nie in die Hände des Patriarchen. Was nämlich zunächst jene 500000 Pi. betrifft, so sollen sich in deren Aufbringung die Christen der Hauptstadt und die Metropolien teilen. Auf erstere fallen 130000, auf letztere 370000 Pi. Die somit auf die einzelnen Metropolien entfallenden Abgaben sind von dem *προσωρινὸν συμβούλιον* genau festgesetzt worden. Jedoch sind gerade die meistbesteuerten zum Teil seit jener Zeit dem ökumenischen Stuhle entzogen worden. So gehört das höchstbesteuerte Erzbistum Tirnowo (*Τόρνοβος*), das 27000 Pi. aufzubringen

hatte, zum bulgarischen Exarchat; desgleichen Sophia mit 11250 Pi. Ausserdem sind viele an Hellas gekommen oder anderen Autokephalkirchen zugehörig, so dass Nyssa mit 8000, Kestentilion mit 10000, Samakobios mit 11000, Drystra mit 11250, Dimitrias, Larissa, Arti, Widyni, Preslawa, Phanariopharsali, Platamon, Tzerwenos, Lofzos, Bratsi, Stagi u. a. mit zusammen ca. 40000 Pi. in Ausfall gekommen sind. Auch Bosnien mit seinen 21750 Pi. kommt in Abrechnung. Aber auch von den übrigen Metropolien, von denen die meistbesteuerten Philippopel mit 23000, Adrianopel mit 14000, Skopia mit 17250, Paramythia mit 15000 Pi. sind, wird bei weitem nicht alles abgeliefert, da sie oft beim besten Willen nicht so leistungsfähig sind.

Die Bestimmung über die epirotischen Klosterabgaben ist, so weit ich in Erfahrung bringen konnte, nicht verwirklicht worden. Und der Anteil an dem Vermögen der verstorbenen hohen Geistlichen wandert ebenfalls in den seltensten Fällen nach Konstantinopel. Denn noch ehe der zu seiner Empfangnahme entsandte Exarch ankommt, haben sich die Verwandten oder die Ortseingesessenen und Ortsbehörden über das Vermögen erbarmt und es „für öffentliche Zwecke" ihrer Provinz bestimmt (s. S. 36f.).

Bedenkt man nun, dass der Patriarch aus diesen Einkünften nicht nur seinen gesamten Hofstaat mit Equipage und Dienerschaft sowie alle Repräsentationsausgaben bestreiten soll, sondern auch noch seine beiden höchsten Thronbeamten, nämlich die beiden ihm persönlich zur Seite stehenden sog. Diakonen *Μέγας Ἀρχιδιάκονος* und *Δευτερεύων* standesgemäss besolden muss, so wird man nicht sagen können, dass er ein besonders fürstliches Einkommen habe [1]).

[1]) Meinen Nachforschungen zufolge kann ich die diesbezüglichen Angaben in der sonst sehr sachkundigen Abhandlung Reinhardts a. a. O. S. 433f. nicht als völlig zutreffend bezeichnen. Verbriefte Anrechte sind noch keine Dotationen. Auch machen die Patriarchen von der Hülfeleistung der staatlichen Organe bei Ein-

Eben weil der Patriarch, wie hieraus ersichtlich, ein ebenso geringes wie unsicheres Gehalt bezieht, hat man in den letzten Jahren darauf hin gearbeitet, alles was aus Erbschaften und Vermächtnissen dem Patriarchate zugeht, in Grundbesitz oder Hypotheken sicher anzulegen, um auf diese Weise einen Zinsenertrag zu erzielen, der zu einem bestimmten Gehalt des Patriarchen verwandt werden kann.

Eine grosse Rolle haben in früheren Zeiten bis gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts immer die hohen ökumenischen Patriarchalbeamten gespielt. Ihrer war ein gewaltiges Heer von Geld- und Stellenjägern, welche in zwei „Chöre" eingeteilt waren. Mit ihrer Herrlichkeit ist's aber jetzt völlig aus. Kattenbusch behandelt sie noch als gegenwärtig existierend. Jetzt sind die meisten derselben bei Neuordnung der Dinge von 1860 ins Grab gesunken. Was von ihnen allen an Ämtern übrig geblieben ist, finden wir in den beiden schon genannten „Gross-Archidiakon" und „Dewterewon" und in dem Protosynkellos. Ausser diesen giebt es nur noch niedere Ämter wie: *Πριμικήριος* (ein Schreiber), *Πρωτοψάλτης*, *Λαμπαδάριος*. Alle andern höheren Ämter haben, so weit sie einen praktischen Sinn hatten, ihre Functionen an das *μικτὸν συμβούλιον* abgegeben und sind teils ganz geschwunden (wie *μέγας σακελλάριος*, *πρωτονοτάριος*, *δικαιοφύλαξ*, *ρεφερενδάριος*, *νομοφύλαξ*, *πρωτέκδικος*), teils sind sie als leere Titel geblieben, mit denen auch Laien ausgezeichnet werden (*μέγας οἰκονόμος*, *μέγας σκευοφύλαξ*, *μεγ. χαρτοφύλαξ*, *μεγ. ῥήτωρ*, *μεγ. ἀρχιμανδρίτης*, *ἐκκλησιάρχης*).

Einer von allen Beamten, die im Patriarchat eine hohe Stellung einnahmen, hat von je immer ein besonderes Interesse erregt, der *Μέγας Λογοθέτης*. Über ihn aber herrschen gerade die verworrensten und unklarsten Meinungen. Auch das was neuerdings über ihn gesagt

treibung der ihnen zukommenden Abgaben, so weit mir bekannt, factisch keinen Gebrauch.

worden ist (Kattenbusch S. 170, Reinhardt a. a. O., S. 435), bedarf sehr der Richtigstellung. Kattenbusch lässt es dahingestellt, ob das Amt des Grosslogotheten heute noch besteht, Reinhardt hingegen schildert es als ein Amt „von grosser Wichtigkeit". Wenn man diese beiden Äusserungen gegen einander abwägt, so muss man sagen, dass die Ahnung von Kattenbusch, dies Amt sei vielleicht abgeschafft oder unbedeutender geworden, dem Thatbestande näher kommt.

Der Gross-Logothet ist gewiss eine Persönlichkeit, die noch heute viel genannt wird und eine ziemliche Wichtigkeit für sich in Anspruch nimmt. Allein nicht wegen eines hohen patriarchalen Amtes, das sie etwa bekleide, sondern wegen ihrer Familienverhältnisse — das Amt war in der Familie Aristarchi erblich geworden — und wegen ihrer hohen türkischen Staatsstellung. Früher allerdings war das Grosslogothetenamt beim Patriarchate hochbedeutend. Da war der Logothet der Vermittler (gewissermassen auch Dragoman) aller Verhandlungen zwischen Patriarchat und Pforte, und bei jeder Audienz, die der Patriarch beim Sultan erhielt, nahm er ihn mit. Jetzt aber ist er nicht mehr „derjenige, durch den sich der Verkehr des Patriarchats mit den höchsten Staatsbehörden vollzieht" (Reinhardt). Am Patriarchate ist er heute eine Schattenexistenz.

Der Logothet ist ein Laie und hatte in früheren Zeiten gleichwohl neben seinem Staatseinkommen Bezüge aus der Hierarchie sich zu beschaffen gewusst — für einen Mann in seiner Stellung nicht schwer. Heute empfängt er von der Kirche gar keine Besoldung mehr. Ein Paragraph der Kanonismen bezieht sich auf diesen Punkt (*περὶ μισθοδοσίας* § 13, S. 64f). Nämlich der damalige Logothet Nikolaos Aristarchi empfing von jedem neuen Bischof eine ansehnliche Summe als *φιλότιμον*. Diese Abgabe soll von nun an (1860) aufhören. Der Logothet soll von der Kirche nichts mehr empfangen; nur der damals im Amt befindliche sollte für jeden neuen Bischof noch — nicht von diesem

selbst, sondern vom Patriarchen — eine Summe von 1000—3000 Pi. bekommen: mit dem nächsten Personenwechsel in diesem Amte jedoch soll jede Entschädigung aufhören.

Von jenen alten Functionen des Grosslogotheten besteht nur noch die, dass er den Patriarchen bei den Audienzen in der Pforte gewöhnlich begleitet. Jedoch spielt er nicht mehr den Dragoman und geschäftlichen Vermittler, sondern diese Angelegenheiten besorgt jetzt ein Patriarchatsbeamter, der *Καπού κεχαγιᾶ*.

Wie die Persönlichkeit des Logotheten mehr und mehr zur blossen Titulargestalt wird, so sind vollends die Gelegenheiten, da er sich im Patriarchate öffentlich zeigt, nichts als ein alter Zopf. Ihm kommt es nämlich zu, bei der feierlichen Inthronisation des neugewählten Patriarchen die Worte zu sprechen: „So steige nun hinauf auf den heiligsten ökumenischen Thron usw.“ Ausserdem darf er, wenn es ihm beliebt (nicht nur bei der Inthronisationsfeierlichkeit), in der Patriarchatskirche bei der Liturgie das Credo sprechen (!)[1]).

Obgleich die Logothesie nur noch ein Scheinamt ist, so verbieten doch vor der Hand persönliche Rücksichten die Abschaffung derselben. Denn diese Stellung ist seit vielen Jahrzehnten in der Familie Aristarchi erblich, und diese Familie, eine der angesehensten und begütertsten der Hauptstadt, ist der Pforte unentbehrlich. Die Familie stammt aus Bithynien und gehörte ursprünglich zu den Kreisen der Haïkorum, d. i. *Ἀρμενιο-Ρωμαῖοι* (armenisch sprechende orthodoxe Griechen). Andere Nachrichten lauten dahin, dass sie ursprünglich armenisch war und dann zum orthodoxen (d. h. griechischen) Glauben übertrat.

[1]) In den Provinzen giebt es auch bisweilen Leute, die als ein Ehrenrecht vom Bischof den Vorzug erhalten haben, das Credo recitieren zu dürfen. Solche Leute heissen dann auch Logotheten, und im Gegensatz zu ihnen führt der konstantinopolitanische Beamte den Titel Grosslogothet. Infolge jener provinzialen Ehrenämtchen findet man heute nicht selten „Logothetis“ als Eigenname.

Jedenfalls ist es eine ausgesprochene Streberfamilie, in der z. B. in den letzten Jahren manches Unerfreuliche vorgekommen ist. Eins der männlichen Familienglieder trat zum Mohammedanismus über und blendete seinen Bruder Dimitrios Aristarchi durch eine Höllenmaschine. Der jetzige Grosslogothet Stawros Aristarchi-Bey ist Mitglied des türkischen Staatsrates. Er ist ein wissenschaftlich interessierter Mann, der bekannte Herausgeber der *Λόγοι* des Photios.

E. Die übrige Hierarchie und die Geistlichen.

Die dem ökumenischen Patriarchen unterstellten Prälaten (*ἀρχιερεῖς*) umfassen zwei Stufen: Metropoliten und Bischöfe. Die Bezeichnung Erzbischof ist selten geworden, wird jedoch vielfach mit Metropolit identisch gebraucht. Jedoch ist zu bemerken, dass bisweilen der Titel Erzbischof eine besonders singuläre Stellung anzeigen soll; so wenn der Patriarch „Erzbischof von Konstantinopel“ heisst. Ähnlich führt der Kirchenfürst des autokephalen Kypros den Titel Erzbischof und hat als solcher drei Metropoliten unter sich.

Der Bistümer sind in der jüngsten Zeit immer weniger geworden, indem dieselben entweder zu Metropolien erhoben wurden oder mit ganzen Metropolien an andere Autokephalen, besonders an Hellas, übergingen. Von den 20 Bistümern, die bis vor zwei Jahren noch bestanden und sich auf die fünf Metropolen Heraklea, Ephesos, Thessalonich, Kreta, Smyrna verteilten, hat neuerdings Heraklea wieder eines verloren, da Hiliupolis mit Thyatira selbständige Metropolie geworden ist. Wir beobachten in dieser Kirche das eigentümliche Verfahren, die Suffraganbistümer gänzlich zu beseitigen und nach Möglichkeit alle Teile der Kirche direct vom Patriarchate abhängig zu machen.

Da nun andererseits gerade durch solche Rangerhöhungen das Selbstbewusstsein einiger Metropoliten gesteigert wird, so wird als Gegenmittel häufig eine Ver-

setzung in eine andere Metropolie angewandt. Obwohl dies Verfahren durch die Kanonismen streng verboten ist, so geschieht es doch, da es ein unentbehrliches Mittel ist, um die Würdenträger ihre Abhängigkeit von Konstantinopel fühlen zu lassen. Nur die ersten zwölf Metropoliten der ersten *στήλη* können weder abgesetzt noch versetzt werden: das ist Gewohnheitsrecht geworden.

Die Wahl eines Prälaten wird von der heiligen Synode besorgt, indem zuerst drei Candidaten aus der Gesamtliste gewählt werden und dann in der Kirche durch geheime Abstimmung die Wahl entschieden wird. Wenn jemand in ein fremdsprachiges Bistum zu gehen beabsichtigt, etwa in ein griechisches Episcopat im bulgarischen Sprachgebiet, so muss er mit den Professoren der dortigen theologischen Schule ein Colloquium halten und von ihnen ein Befähigungszeugnis erwerben. Mit dieser Verfügung (*Κανονισμοί* S. 14) ist dem langen Andrängen der Bulgaren und Serben nachgegeben worden, doch fehlt viel, dass dieselbe stets befolgt werde.

Absetzungsgründe weltlicher Art sind Hochverrat, Bedrückung seiner Episcopatsglieder u. ä. Liegt eine Anschuldigung aus einer Gemeinde gegen einen Prälaten vor, so soll er nach Konstantinopel citiert werden. Handelt es sich nun um einen geistlichen Klagepunkt, so fällt die Synode allein das Urteil; bei weltlichen Klagegründen wird vom Patriarchen und der Synode eine Commission von vier Prälaten und vier Laienmitgliedern des gemischten Rates eingesetzt. Die eventuelle Strafe wird nach den Staatsgesetzen bemessen und der Pforte unterbreitet. Von der Bestrafung soll der Prälat „*κατὰ φυσικὸν λόγον*“ seines geistlichen Titels entkleidet werden.

Das Einkommen der Prälaten ist von ihrem Sprengel zusammenzubringen, und die Höhe desselben ist für jede einzelne Kirchenprovinz fixiert worden. Die Einnahme ist sehr verschieden angesetzt, bei einigen auf 100000 Pi. (Ephesos und Adrianopel), auf 90000 (Heraklea, Kyzikos, Thessalonich), bei andern kommt sie nur auf 25000 Pi.

(ca. 4000 M.) und bei Ancyra sogar nur auf 20000. Das ist selbst für einen unverheirateten Mann, wenn er repräsentieren soll, eine erbärmliche Besoldung. Die Casualien, auf deren Gebühren er daneben angewiesen ist, bringen eine nicht nennenswerte kleine Summe hinzu. Für Erteilung des Eheconsenses werden 10 Pi. berechnet, für Messelesen, Begräbnis (*κηδεία*) und Trauung (*στεφάνωσις*) 50 Pi.; was für Ehescheidungen einläuft (100 Pi.) und für Lösung des Bannes (50 Pi.), soll zu gemeinnützigen Zwecken verwandt werden.

Ob diese Neuregelung des Einkommens mehr im Interesse der Provinzen oder der Prälaten ausgefallen ist, lässt sich nicht für alle in gleicher Weise beantworten. Einige Prälaten sind gewiss in den neuen Verhältnissen besser gestellt. Die Bettelreisen müssen nun unterbleiben, und hierdurch wird der ganze Stand gehoben. Andere hingegen denken gern an die alten Zeiten zurück, da ihnen manche *φιλότιμα* zuflossen. So empfingen früher die Prälaten auch von den Stawropigialklöstern, die direct unter dem Patriarchate stehen und an dieses allein d. h. jetzt in das *ἐθνικὸν ταμεῖον* steuern, bei ihren Rundreisen ein erhebliches jährliches *φιλότιμον*. Alle derartige Abgaben fallen jetzt fort. Ein uns fast unbegreiflicher Hang am Alten kommt jedoch zum Ausdruck in der Bestimmung, dass jeder Priester seinem Prälaten jährlich 10 Pi. (1,80 M.) zu entrichten hat!

Damit nun das Vermögen, das die Prälaten sich erworben haben, bei der Kirche verbleibt, ist denselben verboten, ein Testament über dasselbe zu machen. Es ist vielmehr über seine Verwendung eine scharfsinnige Bestimmung in den Kanonismen ausgearbeitet, die, falls sie realisierbar wäre, dem gesamten Kirchenwesen zu einer erträglicheren äusseren Lage verhelfen müsste. Nämlich nach Bestreitung des Begräbnisses soll das gesamte übrige Vermögen, das ja bei den reichen Metropoliten bisweilen erheblich ist, in drei Teile geteilt werden. Ein Drittel soll zur Aufbesserung der Metropolie oder des Bistums,

nämlich zum Ankauf unbeweglicher rentabler Güter, verwandt werden. Das zweite Drittel gehört den Erben. Von dem letzten Drittel soll die Hälfte den gemeinnützigen Anstalten in Konstantinopel zukommen, die andere Hälfte zum Ankauf unbeweglicher Güter für den Patriarchat dienen. Wenn aber der Verstorbene von Verwandten etwas ererbt hatte, so steht es ihm frei, über diese Summe, sofern er eine Erbschaftsurkunde darüber besitzt, testamentarisch zu verfügen. Unterlässt er dies, so wird auch dieser Teil seiner Hinterlassenschaft in der oben angegebenen Weise verteilt.

Thatsächlich kommt diese Bestimmung nur in ganz seltenen Fällen zur Durchführung. Die Verwandten eines Prälaten wissen schon bei dessen Lebzeiten das Vermögen desselben grösstenteils an sich zu bringen, und der Prälat selbst kennt wohl selten einen empfehlenswerteren Weg zur Anlegung seines Kapitals, als den, der über seine nächsten Angehörigen führt. Ausserdem lassen es sich die Localbehörden der betreffenden Gegend nicht nehmen, den Nachlass sofort zu ordnen und für dringende Zwecke das Erforderliche zurückzubehalten. Wenn dann der Exarch aus Konstantinopel ankommt, um mit der Hinterlassenschaft gemäss den Kanonismen zu verfahren, so findet er in der Regel so wenig vor, dass sich jene Bestimmungen kaum noch durchführen lassen.

Über die niederen Geistlichen enthalten die Kanonismen noch keine Bestimmungen. Aber man fühlt doch seit langer Zeit, dass das Wohl der Kirche nicht blos von dem guten Zustande der Hierarchie abhängt, sondern auch von demjenigen der Priester, die mit dem Volk in nähere Berührung kommen. Es ist der Krebsschaden in der Entwicklung des griechischen Kirchenwesens, dass für die einfachen Presbyter und Diakonen nicht Sorge getragen ist. Es ist in den letzten Jahrzehnten oft von einsichtigen Griechen, auch von Männern der Kirche, öffentlich darauf hingewiesen worden, dass fortan der Nachdruck auf eine

gründliche Bildung und hinreichend sichere Besoldung der Priester gelegt werden muss. Es sind sogar Verfügungen erlassen worden, dass die Bischöfe und Metropoliten, in deren Händen die Anstellung der Presbyter und Diakonen liegt, nur Leute in den Kirchendienst einstellen dürfen, die sie nach bestem Gewissen als für dieses Amt genügend vorgebildet erkennen. Damit sollte vor allem die Simonie, die überall in der griechischen Kirche bei Besetzung der einfachen Stellen des geistlichen Amtes herrscht, abgestellt werden. Allein der Karren ist zu fest gefahren, als dass man ihn zurückschieben könnte. Zu viele und schwere Schäden greifen in einander. Wo soll man einsetzen? Ein Gehalt ist für die niederen Geistlichen nicht vorhanden, sie leben von den Casualien. Will man also, um den ganzen Stand zu heben, ihnen eine umfassendere Vorbildung auf neu zu errichtenden theologischen Seminaren geben, so muss man auch zugleich ein dieser Vorbildung entsprechendes Gehalt schaffen. Und gerade dies letztere scheint vor der Hand schlechterdings unmöglich. So lange aber die Aussicht auf einen erträglichen Lebensunterhalt fehlt, finden sich — die Erfahrung hat das gelehrt — nur sehr wenige bildungsfähige Männer aus besseren Familien, die sich zum Beruf des Geistlichen entschliessen. Alle diejenigen, welche die heute bestehenden theologischen Seminare absolvieren, beabsichtigen in die Hierarchie aufzurücken und werden auch in der That hierfür gebraucht. Dazu kommt als Hinderungsgrund für den Eintritt in den Klerus die Cölibatsverpflichtung für die Prälaten. Das Nähere über diese Frage versparen wir uns auf den zweiten Teil des Buches (vgl. II. Teil, III. Kap., II, 2).

III. Die drei anderen Patriarchate.

Die neuere Entwickelung der anderen Patriarchate der griechisch-orthodoxen Kirche hat weder dieselbe Bedeutung noch dasselbe Interesse wie diejenige des ökumenischen. Auf Konstantinopel blicken aller Augen, die Geschichte

der anderen wird mit weniger Spannung verfolgt — selbst im Orient. Dies liegt in der Natur der Sache und ist auch ein Zeichen für den Rest von ökumenischem Ansehen, das an Konstantinopel haftet. Auch wir können uns bei Beschreibung dieser anderen Kirchen kürzer fassen, zumal ihre innere Organisation nicht in der gleich ausführlichen Weise gegeben ist, wie diejenige der Kirche von Konstantinopel. Die Entwicklungen, welche jene drei durchgemacht haben, sind insofern einander ähnlich, als sich bei ihnen allen ein Process der Loslösung von Konstantinopel vollzieht, der bald mehr in gerader Linie, bald, wie bei Jerusalem, in rückwärts sich biegenden Schleifen anschaulich gemacht werden kann. Namentlich die Geschichte der letzten Patriarchen und ihrer Erwählungen lässt das erkennen. Fortwährende Streitigkeiten zwischen hüben und drüben waren für Jahrzehnte unausbleiblich, bis in den letzten Jahren endlich ein ruhiger Zustand eingetreten zu sein scheint.

Für die Reihenfolge dieser Patriarchate haben sich die alten Rangstufen äusserlich erhalten, d. h. überall, wo sie officiell aufgezählt oder in der Presse genannt werden, nimmt Alexandrien die erste, Jerusalem die letzte Stelle ein und steht Antiochien in der Mitte. In dieser Reihenfolge betrachten wir sie.

A. Der Patriarchat von Alexandrien.

Die Patriarchen von Alexandrien sind im Laufe der Jahrhunderte immer schwächer geworden. Den Giptel seiner Herrlichkeit hatte dieser Patriarchat erstiegen, als sein Inhaber Cyrill auf dem Concil zu Ephesus 431 gegen die Lehre des Nestorios präsidierte. Aber einige Jahre drauf war er von Konstantinopel zurückgedrängt, und dann folgte seine unglückselige politische Lage, seitdem Ägypten 640 von den Heeren Omars erobert wurde. Die Zahl seiner kirchlichen Unterthanen ging rapide zurück, da einmal die monophysitische Kirche der Kopten sich abgetrennt hatte, andererseits der Druck, den die mohammedanischen

Herrscher auf die Christen ausübten, den letzteren keine Lebensentfaltung gestatteten. Seit Ägypten 1517 unter die türkische Herrschaft kam, sahen die Orthodoxen daselbst kaum bessere Tage denn zuvor unter den Mameluken, bis endlich der besonnenste und weitblickendste aller ägyptischen Vicekönige Mehemed Ali (1805—48) ihr Los erträglicher machte. Indem dieser sowohl ein nach europäischem Muster organisiertes Heer einrichtete, als auch im übrigen die Landesverwaltung in europäischem Stil verbesserte, und indem er allen Europäern mit Wohlwollen entgegenkam, zog Ruhe und Sicherheit ins Land.

Von da an datiert ein neuer Aufschwung der orthodoxen Kirche Ägyptens. Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert waren ihre einzige Zuflucht die Donaufürstentümer gewesen. Diese dehnten ihre Freigebigkeit, die sie besonders der Kirche von Jerusalem zu teil werden liessen, auch auf die ägyptische aus, indem sie auch dieser einige in der Moldau und Walachei gelegene Klöster samt den aus ihnen fliessenden Einkünften schenkten. Aus diesen Einkünften baute die kleine orthodoxe Gemeinde Schulen, Spitäler, Armenhäuser und Herbergen in Alexandrien. Seit dem zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts wuchs die Gemeinde durch Zuzug von Europa her. Viele griechische Familien kamen nun aus Handelsinteressen nach Ägypten, und so entstanden die griechischen Kolonien in Alexandrien, Kairo, Damiette, Port Said, Suez.

Die Zahl der Seelen, über welche in kirchlicher Beziehung der alexandrinische Patriarch heute gebietet, lässt sich nur schätzungsweise feststellen. Wenn man die Zahl der griechisch-orthodoxen Einwohner Ägyptens gewonnen hat, so muss man zwei Kreise in derselben auseinander halten, nämlich die alteingesessenen und die zugewanderten Griechen. Von den etwa 49000 Griechen, die sich insgesamt in Ägypten befinden, lässt sich nur ein Fünftel als eingeboren bezeichnen. Daher dürfte die Angabe von Oskar Schmidt[1]) ungefähr richtig sein, wenn er im Jahre

[1]) Oskar Schmidt, Beiträge zur Kenntnis der griech.-orthod. Kirche Ägyptens. Dresden 1874.

1874 die Zahl der orthodoxen Griechen auf 8000 angiebt. Nur muss dabei 1) vorausgesetzt werden, dass hiermit nur die direct unter dem Patriarchat stehenden gemeint sind, 2) vorbehalten werden, dass sich jene Zahl bis heute teils durch natürliche Vermehrung, teils durch Naturalisierung Zugewanderter um etwa 2000 vermehrt hat. So wenigstens stellen sich die Verhältnisse nach dem neuesten officiellen Recensement von 1900 dar. Nach diesen ist folgende Berechnung geboten:

Unter den Gesamteinwohnern Ägyptens, 9734405, befinden sich 9621831 Eingeborene und 112574 Fremde, d. h. nicht-naturalisierte Eingewanderte. Von den Eingeborenen ist die weitaus grösste Zahl mohammedanisch, nämlich 8971761. Von den 637357 eingeborenen Christen sind 606276 orthodoxe Christen. Unter diesen sind 592374 orthodoxe Kopten, und die übrigen Orthodoxen verteilen sich so, dass etwa 3000 Armenier, 900 Angehörige der übrigen orthodoxen Confessionen (syrisch-jakobitische u. s. w.) und ca. 10000 griechisch sind. Diese 10000 constituieren die eigentliche griechische Gemeinde — wahrlich eine recht erbärmliche Unterthanenzahl für einen Kirchenfürsten. Wenn man bedenkt, dass es Zeiten gegeben hat, wo sich ihre Zahl kaum auf die Hälfte der gegenwärtigen belief, so ist allerdings der Patriarch bisweilen kaum mehr als eine Schattenexistenz gewesen.

Unter den „Fremden" befinden sich zunächst etwa 30000 Protestanten, und während sich im ganzen unter den eingewanderten Bewohnern Engländer und Franzosen die Wage halten, so überwiegen, was die protestantische Confession anlangt, naturgemäss die Engländer bei weitem, da die Franzosen in der Mehrzahl katholisch sind. Unter den übrigen „Fremden" überwiegen die römischen Katholiken die griechischen Christen um einige Tausend. Nämlich gegenüber 42582 römischen Fremden giebt das Recensement ca. 38760 griechisch-orthodoxe an, von denen 35760 aus Griechenland und 3000 aus anderen Ländern eingewandert sind.

Diese nicht-naturalisierten ca. 39000 Griechen beteiligen sich selbstverständlich an dem Gottesdienste und den Festfeiern der Unterthanen des Patriachates, und an dem Feste *Χαιρετισμὸς τῆς Παναγίας* war die Patriarchatskirche am 10. März 1901 sehr gefüllt. Auch nehmen sie die Geistlichen des Patriarchats für Casualien in Anspruch, und sie bilden insofern die Patriarchatskirche im weiteren Sinne. Jedoch das was der Patriarch wirklich zu regieren hat, sind jene 10000, und die Kräfte, mit denen er regiert, die Körperschaften seiner Verwaltung, recrutieren sich aus diesen. Gleichwohl dürfen wir im nunmehr wohlverstandenen erweiterten Sinne alle 49000 Griechen als die griechisch-orthodoxe Kirche Ägyptens bezeichnen und diese in ihrer Gesamtheit charakterisieren.

Die orthodoxen Griechen Ägyptens leben zum grössten Teile vom Kleinhandel und von der Gastwirtschaft. In den Seestädten, in der Hauptstadt Kairo sind sie zahlreicher ansässig. In Oberägypten dagegen sind sie, wie alle Europäer, nur spärlich vertreten und haben dort fast ausnahmslos die „Gasthöfe" in Besitz; so in den Städten Minjeh, Sohag, Assiut, Keneh, Luxor, Assuan. In Luxor haben sie ausserdem die meisten Läden mit Antiquitäten und Reiseerinnerungen in ihren Händen; jedoch ist dies meist nur in der Reisesaison eine Beschäftigung derer, die sonst in den Hauptstädten Unterägyptens wohnen. Diese letzteren sowie die Inhaber von Exportgeschäften u. a. sind zu Reichtum gelangt und repräsentieren die griechische Gemeinde als eine wohlhabende.

Dieser Reichtum hat das Selbstbewusstsein sehr rasch gestärkt. Obwohl die Unterthanen des Patriarchats nur wenige sind, so haben sie doch sowohl ihrem Patriarchen als auch sich selbst eine bedeutende Selbständigkeit zu verschaffen gewusst. Die dahin zielenden Bestrebungen begannen bereits in den letzten Jahren der Kediwial-Regierung Mehemed Alis. Bis dahin hatten die orthodoxen Griechen Ägyptens seit zwei Jahrhunderten eigentlich gar keinen Patriarchen gehabt. Diejenigen Personen, welche

als Patriarchen figurierten, wagten es wegen der misslichen politischen Zustände garnicht, in ihr Land zu gehen; sie blieben in Konstantinopel, wo sie vom ökumenischen Patriarchen ernannt waren und starben. Die Gemeinden von Alexandrien und Kairo selbst mussten erst den Anstoss dazu geben, dass die Patriarchen nach Ägypten kamen und sich wirklich um ihre Kirche kümmerten. Sie wurden bei Mehemed Ali dieserhalb vorstellig, und der Augenblick, ihre Absichten zu verwirklichen, schien gegeben, als Hierotheos I. 1846 starb. Sofort wählten die Ägypter selbst einen neuen Patriarchen, Hierotheos II., und da der ökumenische Gebieter von Konstantinopel seine Zustimmung versagte, so legte sich Mehemed Ali ins Mittel und erwirkte einen bestätigenden Firman vom Sultan.

Die Entwicklung der kirchlichen Zustände im griechisch-türkischen Orient zeigt überall im 19. Jahrhundert ein Vordringen des Laienelements, eine Emancipation der Laien aus der Bevormundung des Klerus. Wie wir dies bei der Ausbildung der Kirchenverfassung in Konstantinopel gewahrten, so ist es auch in der griechischen Kirche Ägyptens geschehen. Der erste entscheidende Schritt war 1846 gethan. Die weiteren Verhältnisse gestalteten sich folgerichtig aus.

Wie bald sich Konstantinopel in seine geminderte Stellung fand, zeigt der Umstand, dass es, als nach dem Tode des nächsten Patriarchen Kallinikos V. 1858 die gespaltene Gemeinde sich an es wandte mit dem Ersuchen, entweder einen neuen Patriarchen zu ernennen oder den bisherigen Gehülfen im Patriarchat Jakobos zu bestätigen, einfach das letztere that.

In der Folge wurde Konstantinopel bald überhaupt nicht mehr gefragt. Als Jakobos 1866 starb, wurde von der russenfreundlichen Partei in Ägypten ein geborener Russe Nikanor (1866—70) zum Nachfolger gewählt. Dieser war früher in Ägypten Diakon gewesen und hatte sich viele persönliche Freunde erworben. Jetzt wurde er von Moskau herbeigerufen, wo er Abt eines Klosters war. Patriarch

Sophronios von Konstantinopel wurde nicht um die Bestätigungen der Wahl angegangen, ja Nikanor unterliess es sogar, auf seiner Reise bei ihm vorzusprechen. Der Versuch des Sophronios, die Bestätigung der Pforte zu hintertreiben, scheiterte an den Vorstellungen Russlands bei der Pforte.

Nikanor war ein alter Mann. Vieles ging ihm nicht mehr so von der Hand wie vordem. Manche Versehen und Missgriffe mag er begangen haben, und so hatte er schliesslich fast seine ganze Kirche und selbst den Kediw gegen sich. Der letzte bat jetzt in seiner Ratlosigkeit den ökumenischen Patriarchen, er möge den Nikanor suspendieren und einen Ersatzmann schicken. Gregor VI. leistete mit Freuden Folge, setzte den Nikanor ab und ernannte zum Verwalter des Patriarchats — vorsichtiger Weise zunächst nur als τοποιηρητής — einen gewissen Eugenios. Nikanor war aber keineswegs gesonnen zu weichen. So entstand ein Schisma, das für den Stadtteil Hamsaui in Kairo blutige Strassentumulte heraufführte. Die Fehden dauerten lange. Die Freunde des Nikanor wählten zu seinem Gehülfen den Nilos, den Nikanor selbst anerkannte. Als der Patriarch starb, setzte sich die Feindschaft zwischen Nilos und Eugenios fort. Die Regierung entschied sich jetzt gegen Eugenios und setzte gegen Konstantinopels Willen die Wahl des Nilos durch. Jedoch ging dieser schon nach einigen Wochen in die Verbannung.

Im Februar 1870 schritt die ägyptische Regierung zu einer neuen Wahl. Dies Mal sollte der Einfluss des ökumenischen Patriarchen völlig umgangen werden: es sollte zum ersten Mal jetzt das Princip zur Geltung gebracht und praktisch durchgeführt werden, dass der Patriarch allein vom ägyptischen Klerus und Volk zu erwählen sei. Doch dieser Versuch scheiterte jämmerlich, da unter den zur Wahl Deputierten keine Einigung zu erzielen war. So blieb doch wieder dem Kediw nichts übrig als sich an die Pforte zu wenden, und diese bestimmte, dass der ökumenische Patriarch zu entscheiden habe, und dass in seiner

Synode die Wahl vorgehen solle. Auf diese Weise wurde im Juni 1870 Sophronios (1870—99) gewählt.

Seitdem aber hat der ökumenische Patriarch noch kein Wort wieder in die ägyptische Kirche hinein geredet. Als Sophronios starb, wurde der 1870 gescheiterte Modus noch einmal versucht, und da er dies Mal gelang, so scheint er für die Folgezeit der gesicherte Weg zu sein. Die Stimmung in Konstantinopel ist heute derart, dass man in den leitenden Kreisen der dortigen Kirche gar nicht daran denkt, die ägyptischen Wahlverhältnisse zurückzuschrauben.

Bei der Neuwahl 1899 zeigte vielmehr die königlich griechische Regierung einiges Interesse. Auf ihre Weisung legte sich der griechische Consul in Alexandria ins Mittel. Das alte Herkommen wurde an zwei Punkten gebrochen, erstens dadurch, dass auf die Meinung des ökumenischen Patriarchen gar keine Rücksicht genommen wurde, sodann dadurch, dass die Wahl factisch allein durch Abstimmung des griechischen Laienelements, mit dem sich die Vertreter der in Ägypten wohnenden orthodoxen Syrer vereinigt hatten, vollzogen wurde, während die geistlichen Vorsteher der Gemeinde nur formell beteiligt waren.

Das Ergebnis der Wahl wurde am 10. Januar 1900 bekannt gegeben. Patriarch ist seitdem Photios, der bis dahin in Jerusalem gelebt hatte, wo er im Jahre 1883 bereits zum palästinensischen Patriarchen gewählt worden war. Damals war er vom Sultan nicht bestätigt worden. Jetzt wurde der Firman gegeben, doch erst Anfang September 1900 ging Photios in seinen Patriarchat. Er steht im 49. Lebensjahre und ist ein aussergewöhnlich ehrgeiziger und herrschsüchtiger Mann. Und gerade dieser Mann befindet sich nun an einer Stelle, wo er thatsächlich so gut wie nichts zu sagen hat; denn weder in Sachen der Kirche noch in Sachen der Schule kann er Entscheidungen treffen, da heute alle Verwaltungsangelegenheiten in den Händen der hellenischen Gemeinde liegen. Eine Änderung in diesem Verhältnis wird er auch kaum herstellen, da in der alexandrinisch-kairinischen Kirche eine Art Plutokratie ein-

gerissen ist dergestalt, dass an die Stelle der früheren kirchlichen Autorität durchweg in Verwaltungsfragen die Gemeindeautorität getreten ist.

Der Patriarch der griechisch-orthodoxen Kirche Ägyptens führt bei all dieser Erbärmlichkeit den imponierenden Titel: *ὁ μακαριώτατος καὶ παναγιώτατος πάπας καὶ παιριάρχης τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας καὶ πάσης τῆς Αἰγύπτου, Πενταπόλεως καὶ Πηλουσίου, Λιβύης καὶ Αἰθιοπίας.* Seine Metropoliten sind heute sämtlich in partibus; drei von ihnen spielen eine besondere Rolle vermöge ihrer Stimmen, die von Libyen, Pelusium und Thebais. Um 1700 wurde der Patriarchat von Alexandrien nach Kairo verlegt an den Sitz der politischen Regierung. Mitten im arabischen Viertel, im Stadtteil Hamsaui, befindet sich das Gebäude der Kirchenregierung. Durch mancherlei Strassengewirr und Winkel gelangt man zu dem ganz schmalen Gässchen, in dem sich eben zwei Menschen begegnen können und das zu dem Patriarchatsgebäude und der zugehörigen grossen Kathedralkirche führt. Jenseits des Kirchplatzes, der von Gebäuden rings fest eingeschlossen ist und keinen andern Zugang als das erwähnte Gässchen hat, befindet sich die stets verschlossene Bibliothek, deren Schlüssel fast immer „verlegt“ ist. — Im Sommer hält sich der Patriarch gewöhnlich in einem Kloster bei Alexandrien auf.

Zu seiner „Unterstützung“ hat der Patriarch zwei Körperschaften neben sich. Beide sind in den fünfziger und sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts eingerichtet in der Zeit, als die türkische Staatsregierung die kirchlichen Organisationen in Angriff nahm. Der erste Patriarch, der nach dem langen Zwischenraum des Exils wieder in Kairo residierte, Hierotheos II., war ein äusserst kräftiger Regent. Er rief 1856 ein *συμβούλιον*, einen Verwaltungsrat, ins Leben, der zunächst nur den Zweck haben sollte, die aus Patriarchatsgeldern gestifteten Wohlthätigkeitsanstalten zu verwalten. Hierotheos hatte nämlich — zum grossen Ärger seiner Nachfolger — den Besitz der toten Hand vielfach in Schulen und Spitäler umgewandelt. Dieser Verwaltungs-

rat übte dann bald seine Functionen auf dem gesamten Gebiete der weltlichen und gemischten Angelegenheiten aus.

Die permanente heilige Synode, die zweite Körperschaft, wurde hier erst viel später eingerichtet, im Jahre 1867 unter Nikanor, der dies Institut gewissermassen aus Russland mitbrachte. Sie besteht aus vier Metropoliten, d. h. natürlich Erzbischöfen in partibus, unter denen der Erzbischof von Tripolis der angesehenste ist. Unter sie und den Patriarchen ist das Patriarchatssiegel[1]) ganz in derselben Weise verteilt, wie bei der Synode von Konstantinopel.

Die Einkünfte dieses Patriarchats sind durch staatliche Einziehung seines Klosterbesitzes ungefähr in demselben Masse zurückgegangen, wie diejenigen der übrigen Patriarchate. Von den reichen Besitzungen in Rumänien und Macedonien ist nichts übrig geblieben. Die pecuniäre Rettung ist der Reichtum der Gemeindeglieder.

Was die Absetzung des Patriarchen anlangt, so ist dieselbe aufgrund einer erwiesenen Häresie oder eines politischen Fehlers möglich. Wie sich in Zukunft eine solche Absetzung gestalten wird, bleibt abzuwarten. Die ägyptische Kirche ist der festen Meinung, dass ihr allein wie das Recht der Wahl so auch das der Absetzung zustehe. Jedoch werden bei der Absetzung auch wohl andere Gründe und Mächte mitzusprechen haben, und es wird nicht ausgeschlossen sein, dass die Pforte einen ihr missliebigen Patriarchen gehen heisst.

[1]) Das Siegel des alexandrinischen Patriarchats enthält, wie auch die Siegel der koptischen und abessinischen Kirche, im Mittelfelde den geflügelten Löwen, das Symbol des Evangelisten Marcus als des Gründers der ägyptischen Kirche. Dieser Löwe hält das Evangelienbuch. Über dem Löwen befindet sich, wie bei allen Patriarchatssiegeln, die Krone als Zeichen der geistlichen Herrschaft, unter dem Löwen sind zwei kreuzweis über einander gelegte Schlüssel und die Jahreszahl des Regierungsantritts des jeweiligen Patriarchen. Zu den Seiten steht in Majuskeln der Name. Ganz oben befindet sich bei allen Patriarchatssiegeln links der Halbmond, rechts ein Stern als Symbole der türkischen Oberhoheit.

Von der niederen Geistlichkeit gilt hier im grossen und ganzen dasselbe wie von der in der konstantinopolitanischen Kirche angestellten. Sie zerfällt in verheiratete und cölibatäre wie dort. Aber während der äusserliche Gesamteindruck der ägyptischen Geistlichen ein befriedigenderer ist als dort, da die Klasse der in Kleidung und Haltung herabgekommenen Landgeistlichen in diesem Lande, wo die Griechen sich in den Grossstädten zusammendrängen, fehlt, so ist doch hinsichtlich der geistigen Bildung und des geistigen Strebens die ägyptische Patriarchatskirche am weitesten zurückgeblieben. An die Gründung einer theologischen Landesschule wird noch gar nicht gedacht, und diejenigen Geistlichen, die in Ägypten selbst aufgewachsen sind, haben nur die Bildung einer gewöhnlichen Volksschule.

B. Der Patriarchat von Antiochien.

„Der Stuhl von Antiochien ist gegenwärtig nicht besetzt“ — so lautet die Meinung der Griechen, obwohl seit 1898 Meletios den Patriarchat verwaltet. Dieser Umstand zeigt uns die unerquicklichste Seite im Verwaltungssystem der griechisch-orientalischen Kirche. Antiochien ist derjenige Sitz, der am meisten hierunter zu leiden hat, wenn auch Jerusalem von diesen Unruhen nicht verschont bleibt. Wer die Geschichte des antiochenischen Patriarchats seit dem 16. Jahrhundert schreiben will, der hat zum Hauptgegenstande eine ununterbrochene Kette von Reibungen und Schismen. Aus dieser Reihe heben sich als grössere Schismen heraus das von Michael V. und Joachim 1555; das Doppelschisma von Athanasios III., Ignaz III. und Kyrillos II. seit 1614, in dem Ignaz III. schliesslich siegte; das von 1686, das ins 18. Jahrhundert hineinreichte, und in dem Kyrillos III. nacheinander Neophytos und Athanasios IV. zu Rivalen hatte, bis nach seinem Tode Athanasios IV. Patriarch wurde. Neuerdings versucht man dadurch sicherer zu gehen, dass man die Wahl hinzieht, um Übereilungen vorzubeugen; jedoch zeigen die aller-

neuesten Vorgänge, dass auch so das Schisma nicht zu vermeiden ist. Aus den Ereignissen der letzten fünfzehn Jahre lernen wir die Zustände dieser Kirche am besten kennen.

Seit 1724 wurden die antiochenischen Patriarchen von der heiligen Synode zu Konstantinopel eingesetzt. In den letzten Jahrzehnten ist das durch russische Machinationen erschwert und bisweilen verhindert worden. Als der Patriarch Hierotheos von Antiochien 1885 in Damaskos im Alter von fast 90 Jahren gestorben war, standen die Verhältnisse für die russischen Absichten insofern günstig, als auf dem jerusalemischen Stuhle der russenfreundliche Nikodimos sass. An ihm hatte die russische Partei in Syrien einen starken Rückhalt, und sie vermochte die Wahl des von den Russen gewünschten Gerasimos durchzusetzen, doch erst 1887. Dieser Gerasimos wurde schon 1891 auf den Stuhl von Jerusalem gewählt. War Gerasimos bestrebt gewesen, die Kirche und die Zustände des Volkes zu heben, so lässt sich dasselbe von seinem Nachfolger im antiochenischen Patriarchate Spyridon nicht sagen. Er war Bischof vom Thabor gewesen und wurde von der antiochenischen Synode wegen seiner ausgesprochenen russenfreundlichen Ideen gewählt. Er wurde aber am 31. Januar 1898 von derselben Synode zur Abdankung gezwungen. An seine Stelle wurde der Bischof Meletios von Laodikäa gewählt, der auf den Druck des russischen Botschafters in Konstantinopel hin nach langer Zeit die Bestätigung der Pforte erhielt, von den übrigen Patriarchen aber nie anerkannt worden ist.

Die politischen Motivationen sind aber nicht der einzige Grund für diese zerfahrenen Zustände. Vielmehr sind die Spaltungen in der syrischen Bevölkerung erst der Anlass dafür gewesen, dass Russland sich hier mit Erfolg bethätigen konnte. Die sehr verwickelte Frage nach der nationalen Zusammensetzung der syrischen Bevölkerung spielt hier hinein; wie man diese zu lösen unternimmt, danach richtet sich die Beurteilung der griechischen Praxis

bei der Verwaltung des antiochenischen Patriarchates. Versuchen wir uns kurz das Problem vorzustellen. Da wir bei der Besprechung der Melchiten noch einmal auf diesen Punkt zurückgreifen müssen, so kann es vor der Hand genügen, nur dasjenige zu erwähnen, was für die antiochenische Frage Bedeutung hat.

Wir beginnen mit der griechischen These. Die Griechen stellen die sprachlich-nationalen Verhältnisse Syriens in Parallele zu denjenigen in Kleinasien. Hier giebt es, namentlich im Binnenlande, viele Griechen, die nicht mehr griechisch, sondern nur türkisch sprechen. Das ist eine bekannte Thatsache, die dadurch vollständig anerkannt wird, dass in den letzten Jahren für die Kinder aus diesem Geschlechte griechische Schulen errichtet sind, in denen neben dem Türkischen, das die neue „Mutter"-Sprache ist, auch als Stammessprache das Griechische gelehrt wird. Diese Thatsache nimmt man zur Grundlage bei der Betrachtung der syrischen Verhältnisse. Dann also sei das Gros der sogenannten arabischen Bevölkerung Syriens und Palästinas griechisch, und nur die Sprache sei bei ihnen die arabische. Darüber habe auch nie ein Zweifel bestanden bis zur russischen Invasion in das heilige Land und zur Gründung des „russischen Palästinavereins". Von da ab aber sei der „slawische" (d. h. antihellenische) Geist in dem Umfange verbreitet worden, dass bei vielen das hellenische Stammesbewusstsein schwand und das Gefühl an dessen Stelle trat, sie wären von Natur Araber und hätten mit der hellenischen Hierarchie nichts zu schaffen. Das ist die Darstellung des Sachverhalts, wie sie sowohl im mündlichen Gespräche mir vielfach geäussert wurde als auch in politischen wie kirchlichen Zeitungen zu lesen ist.

Für diese Auffassung spricht der eine Umstand, dass man noch jetzt in jenen Ländern viele „arabische" Familien trifft, deren Urgrosseltern reine Griechen waren und in denen zum Teil noch griechisch gesprochen wird. Dagegen verlassen die heutigen hellenischen Behauptungen offenbar den nüchternen Standpunkt, wenn sie in Abrede stellen,

dass Araber überhaupt das Christentum angenommen hätten. Jedoch ist das eine Frage secundärer Natur. Die Russen übertreiben jedenfalls nach der entgegengesetzten Seite hin weit stärker, wenn sie behaupten, dass alle Christen, die in diesen Ländern arabisch sprechen, Araber oder Syrer sind. Russischerseits ist die Absicht unverkennbar, jene Länder mit der Zeit ganz zu slawificieren, d. h. zunächst das Ansehen des Hellenentums zu vernichten und somit vor allem die Patriarchate von Russland abhängig zu machen.

Charakteristisch für die orientalische Behandlung solcher Fragen ist, dass man allein nach dem fragt, was war, und das, was ist, ganz auf sich beruhen lässt. Denn aus jener an sich rein akademisch verhandelten Frage sollen nun ohne weiteres die praktischen Consequenzen gezogen werden. Die Griechen stellen die Forderung, dass die Patriarchen- und Metropolitenstühle nur mit nationalen Hellenen besetzt werden dürfen. Dass die Bestrebungen der Einwohner selbst, arabische, wenigstens arabisch sprechende Männer auf ihre Stühle zu setzen, durchaus berechtigt sind, hat man griechischerseits bislang nicht zugeben wollen. So haben denn oft Leute diese Stellen inne, die sich mit den Angehörigen ihres Sprengels nicht zu verständigen vermögen. Hier muss auf jeden Fall Wandel geschafft werden, und es war durchaus berechtigt, dass, da griechischerseits ein solcher nicht in Aussicht stand, die Russen dies Werk in ihre Hände nahmen. Die griechische Kirche hat sich in diesem Punkte eine schwere Versäumnis zuschulden kommen lassen. Ob es ihr noch möglich sein wird, ihrerseits, sobald sie sich eines bessern besonnen hat, die Zügel wieder aufzunehmen, steht dahin. Sehr wahrscheinlich ist das für die nächsten Jahrzehnte nicht, falls nicht vom ökumenischen Patriarchate, das in solchen Dingen die intellectuelle Anregung zu geben imstande wäre, bewirkt wird, dass die kirchlichen Kreise Syriens weitgehende Concessionen machen. Denn der russische Einfluss ist in rapidem Steigen begriffen in ganz

Syrien und Palästina. Die Bevölkerung wird, wenn auch von hellenischer Seite namentlich durch die Bischöfe heftig gegen Russland agitiert wird, diesem Beschützer ihrer Interessen den Dank nicht versagen. Sie wird dabei ganz vergessen, dass die Russen eigentlich nur ihre eigenen Pläne verfolgen. Momentan wird, wie mir scheinen möchte, die alte griechische These von dem Nationalitätsverhältnis in Syrien in ihrer Schroffheit hauptsächlich nur aus Opposition gegen Russland aufrecht erhalten. Man würde sich vielleicht — belehrt durch die Erfahrungen, die man mit der bulgarischen Kirche gemacht hat — im Princip schliesslich zur Einsetzung nationaler, d. h. arabisch sprechender Kirchenhäupter verstehen, wenn man nicht damit eine „russische Idee" aufnähme!

Als der Patriarch Spyridon 1898 den Patriarchat verliess — er lebt jetzt in Konstantinopel — blieb in der heiligen Synode von Antiochien eine Mehrheit von Metropoliten arabischer Zunge, eine Minderheit von griechisch sprechenden. Die Russen proponierten den Meletios, und die arabischen Metropoliten wählten ihn. Die übrigen Patriarchen erklärten die Wahl für unkanonisch aus zwei Gründen: erstens weil die griechisch redenden Synodalen gegen die Kandidatur protestiert hatten und bei der Wahl nicht anwesend gewesen waren, zweitens weil die Entscheidungswahl nicht in der Patriarchatskirche, sondern in einem Privathause erfolgt war. Die griechisch sprechenden Hierarchen verliessen darauf Syrien und wohnen noch heute teils in Konstantinopel, teils in ihren Heimatstädten.

Die Wahl des Meletios war ein glänzender Erfolg der russischen Propaganda, zugleich ein solcher der arabischen Nationaltendenz. Der russische Consul hatte die Wahlen beaufsichtigt und war selbst in der letzten Sitzung anwesend. Die russische Kirche nahm denn auch weiterhin den neuen Patriarchen in Schutz. Nachdem sie dessen Bestätigung bei der Pforte durchgesetzt hatte, sandte sie ihm auch das Myron (vgl. oben S. 29).

Der ökumenische Patriarchat bewacht aus der Ferne

alle Schritte des Meletios, dieser „Creatur des russischen Palästinavereins". Die griechisch redende Bevölkerung versucht ihm sein Amt zu verbittern, und die letzten Vorgänge lassen einen Sturm erwarten. Über zwei Massnahmen des Meletios ist man in Konstantinopel und auch in der übrigen griechischen Kirche, auch in Athen besonders entrüstet. Zunächst hat er von der Metropolie Beirut, deren Metropolit geflüchtet ist, ein Bistum Libanon abgezweigt und hat hierbei den nationalen Wünschen Rechnung getragen, indem er die orthodoxen Bewohner des Gebirges zur Aufstellung von drei Kandidaten ermahnte, aus denen die Synode den Bischof wählen sollte. Gegen diese Hinzuziehung des Laienelements zur Bischofswahl und gegen die Bevorzugung der arabischen Sprache, Massnahmen die eben so richtig wie klug sind, ereifert sich die übrige orthodoxe Christenheit.

Der zweite Punkt ist die Besetzung der Metropolie Beirut. Hierbei hat Meletios einen Fehler begangen und die Bevölkerung gegen sich erregt. Diese begehrte nämlich den Vorsteher der syrischen Kirche in Alexandrien Mesarras zum Metropoliten. Meletios aber, der mit den Russen zusammen einen ganz panslawistisch denkenden Prediger Raphael Chaunis (Χαούνης) in New-York für die wichtige Metropolie der Hafenstadt im Sinne hatte, weigerte sich und machte den Mesarras zunächst zum Metropoliten von Aleppo. Die Bevölkerung war ausser sich. Um den grössten Tumulten vorzubeugen, verschlossen die Bischöfe Athanasios von Emesa und Arsenios von Laodikäa das Beiruter Metropolitangebäude und nahmen die Schlüssel mit sich. Die Menge aber stürmte das Gebäude und erklärte Mesarras zum Inhaber desselben. Dem Meletios kündigten sie den Gehorsam auf und forderten vom Sultan die Versetzung des Mesarras nach Beirut. Das geschah im Januar 1902.

Desgleichen sprachen andere Metropoliten und Sprengel ihre Unzufriedenheit mit dem Patriarchen aus. In den letzten Monaten 1901 liefen aus mehreren Kirchenprovinzen

Briefe beim ökumenischen Patriarchate ein, welche diesen baten, die antiochenische Frage aufzunehmen. Besonders dringend machte diese Angelegenheit die Christenheit von Erzerum. Denn dieser Stuhl ist seit lange verwaist und wird von dem Metropoliten Germanos von Cilicien in absentia verwaltet. Greift Konstantinopel ein, so ist ein Schisma unvermeidlich. Und man hält in diesem Falle das Schisma für ein heiliges Werk: *εἶνε ἅγιον ἔργον καὶ νόμιμον νὰ ἐνισχύσωμεν τὸ σχίσμα*, lautet der Kriegsruf in der Zeitschrift *Ἑλληνισμός* (Athen 1902, Heft 2, S. 79).

Der Patriarch von Antiochien residiert in Damaskos, wohin 1269 der Sitz verlegt wurde, als in Antiochien die Mameluken sassen. Er führt den Titel *ὁ μακαριώτατος καὶ ἁγιώτατος πατριάρχης τῆς μεγάλης Θεουπόλεως Ἀντιοχείας καὶ πάσης Ἀνατολῆς*. Dieser Patriarchat ist der räumlich ausgedehnteste, denn er erstreckt sich südlich fast bis zum 32. und nördlich bis zum 40. Breitengrade. Doch werden auf diesem weiten Gebiete nur 200000 orthodoxe Christen ihm zugezählt. Die Bistümer und Erzbistümer befinden sich grösstenteils in einem sehr verwahrlosten Zustande, so dass genaue Angaben ganz unmöglich sind. Viele der alten Stühle sind unbesetzt, die meisten Kirchenfürsten sind nur Titularbischöfe. Nach den jüngsten Angaben werden 16 Diöcesen (Metropolien und Bistümer) gezählt:

1. Metropolie von Epiphania (*Χαμᾶ*), dem alten Hamath (2 Kön. 18, 34), das unter den Macedoniern nach Antiochus IV. Epiphanes seinen jetzigen Namen erhalten hat. Mit Apamea, heute arab. Kal'at el-Mudik. Hintersyrien.
2. Metropolie von Seleukia (Suwedîje).
3. „ „ Amida, Mesopotamien mit Diarbekir.
4. „ „ Beirut (frühere Metropolie Libanon).
5. „ „ Gross-Armenien mit Erzerum (bei den Griechen *Θεοδοσιούπολις*).
6. Metropolie von Aleppo.
7. „ „ Cilicien, Sitz in Mersina, mit Tarsos und Adana.

8. Bistum von Tyros und Sidon.
9. „ „ Laodikäa (Ladikîje).
10. „ „ Tripolis (Tarâbulûs).
11. „ „ Emesa (Höms), Orontesgebiet.
12. „ „ Arkadien (Akksar, Akiska).
13. „ „ Edessa.
14. „ „ Bostra (heute Bosra).
15. „ „ Palmyra.
16. „ „ Libanon.

Der eingeborene Klerus steht auch hier auf einer sehr tiefen Bildungsstufe, da es hier ebensowenig wie in Ägypten eine theologische Schule giebt.

C. Der Patriarchat von Jerusalem.

Auch die orthodoxe Bevölkerung des Jerusalemer Patriarchats ist im Vergleich mit den ersten christlichen Jahrhunderten an Zahl stark zurückgegangen. Wie bei den andern beiden in diesem Abschnitt betrachteten Patriarchaten, so haben auch hier die monophysitischen Streitigkeiten und die mohammedanischen Invasionen zernichtend gewirkt. Ausserdem hat Palästina in Sonderheit seit den Kreuzzügen durch die Lateiner gelitten, indem es durch die beständige Rivalität mit diesen sowohl an äusserem Glanz und Reichtum als auch an Glaubensgenossen viel Material preisgeben musste.

In einer Hinsicht aber macht die Patriarchenliste Jerusalems auf den ersten Blick einen erfreulicheren Eindruck als diejenige Konstantinopels: wir haben in Jerusalem bis (exclus.) auf die allerneuste Zeit durchweg lange Regierungszeiten der einzelnen Inhaber des Throns. Während nämlich auf dem Stuhl von Konstantinopel (die zweite resp. dritte Regierung eines Patriarchen einzeln mitgerechnet) im 16. Jahrhundert 24, im 17. Jahrhundert 56, im 18. Jhd. 32 und im 19. Jhd. 34 Patriarchen gesessen haben, so zählen wir zu Jerusalem im 16. Jahrhundert nur 3, im 17. Jhd. 4, im 18. und im 19. je 8. Es ist nicht ohne Belang für die all-

gemeine Beurteilung der kirchlichen Zustände, die Regierungszahlen selbst zu kennen.

1493—1534	Dorotheos II.	1775—1787	Abramios.
1534—1579	Germanos II.	1787—1788	Prokopios I.
1579—1608	Sophronios V.	1788—1808	Anthimos.
1608—1645	Theophanes IV.	1808—1827	Polykarpos.
1645—1661	Païsios.	1827—1845	Athanasios V.
1661—1669	Nektarios.	1845—1872	Kyrillos II.
1669—1707	Dositheos II.	1872—1875	Prokopios II.
1707—1731	Chrysanthos.	1875—1882	Hierotheos.
1731—1737	Meletios.	1883—1890	Nikodimos.
1737—1766	Parthenios.	1891—1897	Gerasimos.
1766—1771	Ephraim II.	1897—	Damianos.
1771—1775	Sophronios VI.		

Die längste Regierungszeit eines Patriarchen überhaupt weist wohl Dorotheos II. (vulgo Attalas) auf, ein kräftiger Kirchenfürst, unter dem nach der langen, fast 500jährigen Unterdrückung die palästinensische Christenheit wieder auflebte. Er stand am rechten Platze, um die Kirche würdevoll zu vertreten, als im Jahre 1517 Sultan Selim Jerusalem eroberte und die Mameluken, die seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts dort gehaust hatten, vertrieb.

Bis ins 19. Jahrhundert hinein galt in der palästinensischen Kirche für die Neubesetzung des Stuhles der einfache Modus, dass jeder Patriarch seinen Nachfolger selbst designierte. Nur wenn dies unterblieben war, so wurde ein Wahlact vorgenommen, den der ökumenische Patriarch leitete; dies geschah, als nach dem Tode des Theophanes sein Verwandter Païsios in Konstantinopel gewählt wurde.

Ein anderer Modus trat erst bei der Wahl Athanasios' V. ein. Er war der erste, der auf dem Wege einer umständlichen Wahl durch Synode, anwesende Metropoliten und Volksvertretung in Konstantinopel gewählt wurde. Dasselbe geschah bei der Wahl seines Nachfolgers. Athanasios hatte selbst zu seinem Thronerben den Erzbischof von Thabor Hierotheos (der hernach Patriarch von Anti-

ochien wurde) bestimmt. Da ihn die Regierung nicht bestätigte, so wurde wieder in Konstantinopel die Wahl vollzogen. Seit 1860 aber sind die Jerusalemer Zustände ganz nach dem Vorbilde der Konstantinopler geregelt, so dass heute die Wahl in Jerusalem vollzogen wird und nur der Sultan das Bestätigungs- oder Verwerfungsrecht hat.

Die heilige Synode von Jerusalem wird gebildet aus den Metropoliten, deren es nur noch drei giebt (von Petra, Ptolemais und Nazaret), einigen anderen Grosswürdenträgern (hohen Archimandriten), dem Schatzbewahrer des heiligen Grabes (*σκευοφύλαξ*, der hier nicht wie in Konstantinopel ein leerer Titel ist, sondern als Verwalter der Einkünfte der Grabeskirche eine sehr hohe Bedeutung hat) und dem Dragoman. Den Vorsitz hat natürlich auch hier der Patriarch. Dieser führt den Titel *ὁ μακαριώτατος καὶ ἁγιώτατος πατριάρχης τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης.*

Ihm zur Seite steht ausser der Synode die *ἁγιοταφιτικὴ Ἀδελφότης*, d. h. die aus 80 Personen bestehende Mönchsgeistlichkeit des heiligen Grabes. Es sind meist in hohem Rang stehende Geistliche, von denen viele den Titel Archimandrit führen. Sie alle wohnen in dem Gebäudecomplex des Patriarchats, das derart neben der Grabeskirche erbaut ist, dass man bequem aus dem Dachteil der Hofgebäude über die Christenstrasse hinweg durch eine Treppe und einen Gang in den nordwestlichen Teil der Kirche gelangen kann. Diese Mönchsbruderschaft des heiligen Grabes besteht in ihren Anfängen schon seit sehr alter Zeit. Organisiert wurde sie von Dositheos 1687. Diesem war es lästig, in seiner Umgebung viele von den ungebildeten Mönchen zu sehen. Daher nahm er eine Sichtung vor und gestaltete die hagiotafitische Brüderschaft zu einer geistlichen Aristokratie, für welche dann Parthenios 1755 und 1765 zwei ausführliche Regeln (*ὅροι*) verfasste. Gleichwohl hat auch heute nur ein Teil dieser Männer Anspruch auf das Prädicat der Gebildetheit.

Das Siegel des jerusalemischen Patriarchats zeigt im Mittelfelde den Kuppelbau des heiligen Grabes, d. h. das-

jenige kirchenartig aufgeführte Häuschen, dass sich innerhalb der Grabeskapelle der Grabeskirche über dem Grabe Jesu befindet.

Zum Patriarchat gehören ausser den erwähnten Metropoliten noch mehrere Erzbischöfe und Bischöfe, die jedoch zum grossen Teil ohne Diöcese sind. Lydda, Sebastîje (das alte Samarien), Nabulûs (aus griechisch *Νεάπολις*, wie noch heute die Stadt bei den Griechen heisst, das alte Sichem), Thabor, Jordan, Pella; in neuster Zeit ist hinzugekommen Mâdeba, die erst kürzlich wieder angesiedelte Stadt im Ostjordanland (bei den Griechen *Κυριακούπολις*).

IV. Die übrigen autokephalen Kirchen.

In diesem Abschnitt können wir uns kurz fassen. Interesse können nur die grösseren der selbständigen Kirchen beanspruchen, die Mehrzahl aber von ihnen ist klein und ganz bedeutungslos. Das Schema der Verfassung ist übrigens bei allen dasselbe, und so können betreffs der kleinen Kirchen einige Andeutungen genügen. Diejenigen Autokephalkirchen, welche in dem letzten Halbjahrhundert teils in sich selbst Umbildungen erfahren und welche durch das Heraustreten ihrer Pläne in die Öffentlichkeit auf das ganze kirchliche Verfassungsleben der anatolischen Welt eigenartige Lichtblicke geworfen haben, werden unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. In dieser Hinsicht machen noch heute von sich reden die Kirchen von Hellas, Cypern, Bulgarien und event. Serbien. Wir orientieren uns über sie in ähnlicher Weise wie bisher verfahren wurde. Die jüngste Geschichte bildet die Folie der Betrachtungen, während auf die ältere Zeit nur insoweit zurückgegriffen wird, als es zum Verständnis der Neuzeit unbedingt erforderlich ist.

Kattenbusch sagt richtig: „Die jurisdictionellen Scheidungen bedeuten keine Trennung von der religiösen Einheit der orthodoxen Kirche“ [1]). Dies Urteil darf er-

[1]) A. a. O., S. 173.

weitert werden. Es findet zwischen den meisten dieser Einzelkirchen ein Austausch der geistlichen Bildung statt, wenn auch derselbe nur zwischen den Patriarchatskirchen ein reger genannt werden darf. Die Patriarchate bilden immer noch mehr eine in sich zusammengehörige Grösse. Die theologischen Lehrkräfte können den Sitz ihrer Wirkung wechseln, auch die Prälaten werden im Bereich der Patriarchate versetzt. Dieser Austausch ist auch mit den andern Kirchen nicht principiell ausgeschlossen, wenn er auch durch die politische Trennung sehr beinträchtigt wird.

Vor allem — was schon früher besprochen war, — gilt noch factisch allen diesen Kirchen die Kirche von Konstantinopel als die ökumenische. Das kommt nicht nur in der Versendung des Myron zum Ausdruck, welches auch die nichttürkischen Kirchengebiete von Konstantinopel empfangen. Selbst die Kirche von Hellas, die am energischesten gegen jegliche Abhängigkeit vom ökumenischen Patriarchen protestiert hat, spricht dennoch das Bewusstsein aus, dass der Patriarch von Konstantinopel der ökumenische ist. Als ganz kürzlich (1901) bei der Cyprischen Frage (s. u. S. 68f.) die Kirche von Hellas durch die cyprische um ihre Intervention angegangen wurde, hat erstere von der rechtlichen Basis aus darauf verzichtet, die Frage zu regeln. Sie hat erklärt, dass dies nicht bei ihr stehe, sondern bei der Kirche von Konstantinopel, welche „das oberste Centrum der orthodoxen morgenländischen Kirche“ ist (*τὸ ἀνώτατον κέντρον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*). Eigenmächtig darf jedoch auch der ökumenische Patriarch eine derartige Einmischung nicht begehen, sondern nur falls er ausdrücklich von der betreffenden Autokephalkirche darum gebeten worden ist — und auch alsdann nur in Übereinstimmung und unter Hinzuziehung der anderen Patriarchen. (Vgl. S. 27f.)

Der Begriff der autokephalen Kirche ist demnach kein ganz geklärter; etwas Zwitterhaftes klebt ihm an. Es liegen hier Reste alten Herkommens vor, an deren gründliche Klärung niemand sich heranwagt. Wenn man hier

principiell vorgehen wollte, so wäre nur ein Ergebnis möglich, nämlich dass die absolute Unabhängigkeit der übrigen Kirchen festgesetzt würde. Denn als absolute kann man sie aus den angegebenen Gründen nicht bezeichnen.

A. Die Kirche des Königreichs Hellas.

Die freie Kirche des Königreichs Hellas ist besonders für den zweiten Teil der hier durchgeführten Betrachtungen sehr wichtig — das kirchliche Leben, das im griechischen Königreich sich entfaltet, ist eine notwendige Ergänzung zu dem in den türkischen Gebieten. Die äussere Lage der Kirche in Griechenland ist eine ganz andere, denn dieses Land ist ein christliches Staatswesen unter einem christlichen Herrscher. Wir sehen hier eine orientalische Landeskirche vor uns. Sie entwickelt sich in sich selbst, nicht getrübt durch die Feindschaften anderer, jedoch auch nicht ohne Blick für die übrigen orientalischen Christen (vgl. die Beteiligung des Königs an der abessinischen Gesandtschaft).

Die Entstehung der modernen hellenischen Kirchenverfassung wird sehr verschieden wiedergegeben und, wie mir scheint, in der Regel unvollkommen oder verdunkelt. Auch Kattenbusch gesteht (S. 175), dass er nach dem Artikel von Pischon (StKr. 1864, S. 264 ff.) Bedenken an der Richtigkeit der dort gegebenen Darstellung empfunden hat. Jedoch ist dadurch auch das Bild, welches Kattenbusch von dem Abschluss der Vorgänge entwirft, undeutlich geworden. Daher sehe ich mich genötigt, die letzten Jahre der Kirchenverfassungsarbeiten noch einmal vorzuführen, so wie sich dieselben vor allem dann darstellen, wenn man die beiden hauptsächlich in Betracht kommenden „Tomi“ von 1850 und 1852 mit einander vergleicht.

Die eigentliche Grundlage der gegenwärtigen hellenischen Kirchenverfassung war ursprünglich in Konstantinopel gemacht worden. Nämlich nachdem bereits nach dem Freiheitskriege die Unabhängigkeit auch der Kirche von Hellas

1833 zu Nauplia erklärt war, so hatte die damals gegebene kirchliche Verfassung eine zu starke Beigabe des landesherrlichen Kirchenregiments, zumal der König selbst römisch-katholisch war. Obwohl hierin bereits 1844 manches gemildert wurde, so blieb doch vor allem immer noch die Aufgabe, das Verhältnis zum ökumenischen Patriarchen zu regeln. Es stand zu erwarten, dass das nicht ohne Schwierigkeit gehen würde; die Inhaber des ökumenischen Thrones hatten bisher wenig Lust gezeigt, die griechische Landeskirche als Schwesterkirche anzuerkennen. Endlich drängte der athenische Metropolit Neophytos so sehr, dass man in Konstantinopel willfahren musste. Die athenische Regierung sandte durch einen theologischen Professor des Seminars, namens Misaïl, an Anthimos IV. den Heilandkreuzorden nebst einem Briefe. Gleichwohl liess der Patriarch den Brief zunächst unbeantwortet und veranstaltete schliesslich eine Synode von vier Ex-Patriarchen, die sich in Konstantinopel aufhielten, dem Patriarchen Kyrillos II. von Jerusalem und etwa 19 Metropoliten.

Die Commission dieser Synode hat den grundlegenden *Τόμος συνοδικὸς τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἁγίας καὶ ἱερᾶς Συνόδου περὶ τῆς ἐν Ἑλλάδι ὀρθοδόξου ἐκκλησίας* ausgearbeitet (1850). Die Kirche von Hellas wird hier als autokephal bezeichnet, die Synode von Erzbischöfen unter dem Vorsitz des athenischen Metropoliten wird beibehalten. Auch dass das Myron von Konstantinopel bezogen werden soll, ist nichts Neues. Hingegen was über das Verhältnis von Kirche und Staat einerseits, von der hellenischen Kirche zum ökumenischen Patriarchat andererseits ausgeführt wird, dient dazu, den Einfluss der königlichen Regierung auf ein Minimum herabzusetzen, den des ökumenischen Patriarchats aber so weit irgend möglich zu wahren. In diesem Sinne wird festgesetzt, dass die Kirchenverwaltung allein nach den alten Kanones gehandhabt werden soll „ungehindert vonseiten jeglicher weltlichen Einmischung". Auch alle Ehesachen werden der Synode übertragen. Bei der Verlesung der Diptychen in der Liturgie soll des ökumenischen und

der andern Patriarchen gedacht werden. Dies wäre noch keine verletzende Forderung, da die Fürbitte für die Kirchenhäupter als allgemeine christliche Pflicht begriffen werden könnte. (Zumal da nichts davon zu lesen ist, dass des ökumenischen Patriarchen vor dem athenischen Metropoliten gedacht werden solle, wie Pischon anzunehmen scheint.) Allein diese Bestimmung ist doch letztlich nur die Vorbereitung auf eine andere, durch die eine wesentliche Einschränkung der Autokephalie beabsichtigt war: dass nämlich die Synode von Hellas sich in allen wichtigen Fragen an den ökumenischen Patriarchen wenden solle[1]).

War in dem zu Athen früher entstandenen Kirchengesetze der Staatsregierung ein zu weiter Spielraum gelassen, so war es andererseits ein übel angebrachter Versuch, den man 1850 in Konstantinopel machte, die Beziehung der Regierung zu den kirchlichen Angelegenheiten für Hellas völlig abzulehnen. Die Kirche von Konstantinopel, die statt dessen die wenn auch noch so geringe Abhängigkeit von ihr selbst gewahrt sehen wollte, übersah dabei, dass sie in ganz anderen Verhältnissen lebt als die Kirche des neu erstandenen Hellas. Jene befindet sich eben innerhalb eines Staatswesens, dessen Regierung schlechterdings incompetent ist in Fragen einer christlichen Kirche: innerhalb der türkischen Grenzen ist die christliche Kirche ein Staat im Staate.

Es ist daher völlig begreiflich, dass sich in Hellas sofort eine Oppositionspartei gegen den Tomos bildete. Aber unverständlich ist mir geblieben, wie die hellenische Regierung demselben ohne weiteres hat zustimmen und ihn am 20. August 1850 officiell hat anerkennen mögen[2]). Auch die Gerusie acceptierte ihn. Jedoch damit

[1]) Artikel 7 jenes Tomos lautet: Ἐν τοῖς παρεμπίπτουσιν ἐκκλησιαστικοῖς πράγμασι τοῖς δεομένοις συσκέψεως καὶ συμπράξεως πρὸς κρείττονα οἰκονομίαν καὶ στηριγμὸν τῆς ὀρθοδοξίας ἤρεσεν ἵνα ἡ μὲν ἐν Ἑλλάδι ἱερὰ Σύνοδος ἀναφέρηται πρὸς τὸν οἰκουμενικὸν πατριάρχην καὶ τὴν περὶ αὐτὸν Ἱερὰν Σύνοδον, ὁ δὲ οἰκουμενικὸς πατριάρχης μετὰ τῆς περὶ αὐτὸν ἁγίας καὶ Ἱερᾶς Συνόδου παρέχῃ προθύμως τὴν ἑαυτοῦ σύμπραξιν.

[2]) Vgl. Δ. Κυριακοῦ Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστροία, Τομ. Γ.′ 1898. S. 163f.

war seine Existenz nicht gesichert. Das entscheidende Wort stand in Griechenland beim Parlament (*βουλή*). Dies refüsierte. Inzwischen nämlich hatte der erste Secretär der heiligen Synode von Athen Pharmakidis einen Antitomos geschrieben (*Συνοδικὸς τόμος ἤ περὶ ἀληθείας* 1852) und darauf hingewiesen, dass in dem Tomos die hellenische Kirche thatsächlich nicht als unabhängige hingestellt sei und dass es Erfordernis sei, die Kirchenleitung dem Staatswesen anzupassen. Hierauf fusste der Widerspruch des Parlaments, und er setzte es durch, dass die Verfassung in Athen selbst von neuem beraten wurde.

Das Resultat war der *Νόμος κατασταικὸς τῆς ἱερᾶς Συνόδου τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος* 1852 (abgedruckt im Athenischen Syntagma, Band V, die „loi constitutive de la sainte synode"-Pischon, welche Kattenbusch S. 175 erwähnt) und dieser „Nomos" ist das Kirchengrundgesetz in Hellas bis heute. Keineswegs aber enthält derselbe nur „die Ausführungsbestimmungen, die jenen Tomos praktisch machen" (Kattenbusch), sondern in ihm sind gerade alle diejenigen Bestimmungen des Tomos von 1850, welche dem ökumenischen Patriarchate die wichtigsten waren, eliminiert: die Möglichkeit einer Einmischung desselben in die hellenisch-kirchlichen Fragen. Statt dessen ist eine Aufsicht der politischen Gewalt über alle nicht rein geistlichen Angelegenheiten festgesetzt, ja die Gegenwart eines königlichen Commissars bei allen Sitzungen der Synode. Die Mitglieder der Synode leisten dem Könige den Treueid. Dem ökumenischen Patriarchen blieb schliesslich nichts übrig, als sich zur Anerkennung dieses Gesetzes zu bequemen.

Das Jahr 1852 brachte noch zwei andere Gesetze, die auch die Verhältnisse in den Diöcesen regelten: den *νόμος περὶ ἐπισκοπῶν καὶ ἐπισκόπων καὶ περὶ τοῦ ὑπὸ τοὺς ἐπισκόπους τελοῦντος κλήρου*, worin die Zahl der Bistümer auf 24 festgesetzt wird; und den *νόμος περὶ ἐπισκοπικοῦ δικαστηρίου*, über die bischöflichen Consistorien, die nur für die Vergehen des Klerus eingerichtet werden. (Beide abgedruckt im Athen. Syntagma Band V.)

Die weiteren Einzelgesetze erschienen im Jahre 1856: über die Verteilung der Parochien in den Städten und auf dem Lande, über die klerikalen Schulen, über die Vorbildung für das geistliche Amt. Ausserdem kam 1858 das Gesetz über die Pflichten der Prediger heraus, d. h. der Reiseprediger, die in den Eparchien herumreisen und predigen müssen, eine Institution, die der Kirche von Hellas seit 1858 eigentümlich ist. Diese *ἱεροκήρυκες* werden auf Vorschlag der heiligen Synode vom Kultusministerium erwählt und beziehen aus der Staatskasse ein monatliches Gehalt von 200 Drachmen.

Das sind diejenigen gesetzlichen Bestimmungen, die noch heute das königlich-hellenische Kirchenwesen regeln. Was über die Oberleitung zu sagen ist, werde noch einmal zusammengefasst.

An der Spitze der Kirche steht der Metropolit von Athen, ihm zur Seite die ständige heilige Synode, deren Vorsitzender er ist. Die Synode besteht ausser ihm aus vier Bischöfen, die jährlich aus der Zahl der 32 Bischöfe durch das Kultusministerium berufen werden, und zwar ohne Rücksicht auf das Alter und ohne Ausnahme nach der Reihenfolge des Bischofskataloges. Das Siegel der Synode ist nicht unter die Synodalen verteilt, sondern verbleibt stets in der Kanzlei der Synode.

Die Thätigkeit der Synode wird von den Hellenen gern als eine ganz freie geschildert, so dass sie in keiner Beziehung durch den Staat gebunden sei. Man wird sich jedoch nicht so ausdrücken dürfen, da wie gesagt jeder Sitzung der Synode der königliche Commissar, *βασιλικὸς ἐπίτροπος*, beiwohnt. Wenn derselbe auch kein Stimmrecht hat, so ist er doch ein Inspicient, der etwaige der Regierung missliebige Äusserungen berichten dürfte. Ohne Zweifel ist die Redefreiheit und somit die Function der Synode überhaupt durch diese Beigabe des Epitropen eingeschränkt. Officiell hat der Epitrop zunächst gewissermassen die Stelle eines juristischen Beisitzers, der eventuelle Versehen der Synode inhibiert, um Unannehmlichkeiten vorzubeugen.

Ausserdem aber wird er in den sog. „gemischten Angelegenheiten“ (Ehescheidung, Verwaltung des Klosterbesitzes und Kirchenvermögens, öffentliches Schulwesen) zu Rate gezogen und vertritt in diesen Dingen etwa den ständigen gemischten Rat der Kirche von Konstantinopel. Wenn heutige Griechen jede Einschränkung der Freiheit infolge der Assession des Epitropos in Abrede stellen wollen (z. B. der athenische Professor der Kirchengeschichte Kyriakos in Revue internationale de theol. 1902, Heft 1), so ist das tendenziös. Man sollte vielmehr zugeben, dass jenes notwendig überall der Fall sein muss, wo die Kirche eng mit dem Staatswesen verbunden ist, überall wo derjenige Zustand besteht, den man im allgemeinen als Landeskirche bezeichnet.

Zum bischöflichen Gericht gehören mehrere Kleriker des Bistums, nämlich stets der *οἰκονόμος*, *σακελλάριος*, *χαρτοφύλαξ*, *πρωτέκδικος*, Ämter, die in der hellenischen Kirche in jedem Bistum vorhanden sind.

Das Einkommen der höheren Rangstufen ist vor kurzem neu geregelt. Der Metropolit von Athen bezieht 10000 Drachmen und ausserdem als Präsident der Synode eine Zulage von 3000. Ein Bischof bekommt 4800 Drachmen, die Synodalen einen Zuschuss von 2400.

Hellas ist für die Kirche von Konstantinopel zu einem Räuber geworden. Nicht nur dass der Umfang des Königreichs, wie dasselbe sich 1829 von der Türkei löste, auch dem ökumenischen Patriarchate verloren ging. Hellas hat noch nachdem seine Kirche auf Kosten des Patriarchats zu bereichern gewusst. So kamen zunächst die ionischen Inseln *ἡ Ἑπτάνησος*: Kerkyra (Korfu), Kephalonia, Zakynthos, Leukas (Maura), Kothyra (Cerigo), Ithaka) 1864 politisch an das Königreich Griechenland. Diese Inseln, die seit Leo dem Isaurier auch politisch zu Konstantinopel gehört hatten, dann aber durch verschiedene Hände gegangen waren, wurden endlich, nachdem England ihre Verwaltung übernommen hatte, wieder so selbständig, dass die Insulaner 1817 auf fünf der Inseln eigene Bistümer begründen

konnten, von denen eins abwechselnd den Vorrang hatte (Ithaka ausgenommen). Kirchlich kamen die Inseln erst 1866 an Griechenland. Nur der Bischof von Kephalonia Spyridon *ὁ Κοντομίχαλος* weigerte sich, musste aber dann, als er den Patriarchen Gregor VI. um das Myron bat, von diesem selbst hören, dass er es durch die Synode von Hellas zu beziehen habe. Diese Inseln sind ein gar nicht unbeträchtlicher Zuwachs gewesen, denn sie sind ebenso wie die Kykladen die am dichtesten bevölkerten Teile des Königreichs.

Nach der politischen Vereinigung von Thessalien und einem Teile von Epiros mit Hellas 1881 kamen wieder neun Bistümer an Athen: Larissa, Thawmakon, Dimitrias, Platamon, Trikki, Stagon, Gardikion, Phanario-Pharsalä und Arti[1]).

Die Summe aller orthodoxen Christen des Königreichs beträgt $2^1/_2$ Millionen bei einer Gesamteinwohnerzahl von 2600000 (nach der letzten vor sieben Jahren stattgehabten Volkszählung; die römischen Katholiken in Hellas werden auf 20000, die Mohammedaner auf 10000, die Juden auf 12000 angegeben).

Diese orthodoxen Christen verteilten sich, als im Jahre 1882 die Eingliederung der neuen Gebiete vollzogen war, auf vierzig Bistümer. Die Zahl dieser wurde im Jahre 1900 auf 32 herabgemindert. Die Namen und Sitze derselben sind folgende:

1. Bistum Athen oder Attika, das vom Metropoliten verwaltet wird.
2. Theben und Liwadia (Bezirk Böotien), Sitz Liwadia.

[1]) Alle diese Bistümer sind in der Liste der γενικοὶ κανονισμοί für Konstantinopel noch aufgeführt (vgl. auch Kattenbusch a. a. O. S. 175 Anm. 1), d. h. jene Bestimmungen der Kirche von Konstantinopel werden immer wieder unverändert abgedruckt. Sie wurden veröffentlicht das erste Mal 1888, nachdem also bereits die Besitzveränderungen vor sich gegangen waren; obwohl sie als jetzt gültige Bestimmungen gedruckt wurden, ward doch jene Änderung nicht vermerkt (echt türkisch!). Auch die von mir benutzte Ausgabe von 1900 ist ein unveränderter Abdruck!

3. Phthiotis mit dem Sitz Lamia.
4. Phokis mit dem Sitz Amphissa.
5. Akarnania und Aetolien mit dem Sitz Mesolonghi.
6. Evrythania mit dem Sitz Karpenision.
7. Arta mit dem Sitz Arta.
8. Trikki mit dem Sitz Trikkala im Bezirk Trikkala; Titel des Inhabers: Bischof von Trikki-Stagon und Gardiki.
9. Thessaliotis mit dem Sitz Karditsa im Bezirk Karditsa; Titel des Inhabers: Bischof von Thessaliotis und Phanario.
10. Larissa mit dem Sitz Larissa. Titel des Inhabers: Bischof von Larissa-Platamon-Pharsalae.
11. Dimitrios mit dem Sitz Volo im Bezirk Magnesia.
12. Chalkis und Karyotias, Sitz Chalkis, Bezirk Euboea.
13. Argolis, Sitz Nauplia, Bezirke Nauplia und Argos.
14. Hydra und Spetsae, Sitz Hydra, Bezirke Hydra, Spetsae, Herminiodos und Troisinias.
15. Korinth mit dem Sitz Korinth.
16. Mantinea und Kynuria mit Sitz Tripolis.
17. Gortynia und Megalopolis mit Sitz Dimitsana.
18. Patrae mit Sitz Patras.
19. Kalawryta und Aegialia mit Sitz Kalawryta.
20. Elis mit Sitz Pyrgos.
21. Triphylia und Olympia mit Sitz Kyparissia.
22. Messenia mit Sitz Kalamata.
23. Gythion und Oitylos mit Sitz Gythion.
24. Kythera mit Sitz Kythera.
25. Monemwasia und Sparta mit Sitz Sparta im Bezirk Lakedaemon.
26. Kerkyra (Korfu) und Paxo mit Sitz Kerkyra.
27. Kephalonia mit Sitz Argostolion.
28. Lewkas und Ithaka mit Sitz Lewkas.
29. Zakynthos mit Sitz Zakynthos.
30. Syra, Tinos und Andros mit Sitz Hermupolis (Bezirk: Syra-Tinos-Andros-Keos-Milos).
31. Thera mit gleichnamigem Sitz.
32. Naxos mit gleichnamigem Sitz.

B. Die Kirche von Kypern.

Die Unabhängigkeit der Kirche von Kypern datiert schon seit dem dritten ökumenischen Concil. Heute giebt es auf der Insel ausser den Orthodoxen eine Anzahl Maroniten und mehrere Unierte (*γραικοκαθολικοί*). Die letzteren, welche durch die wiederholte Sesshaftigkeit der Kreuzfahrer auf der Insel einst in grosser Menge vorhanden waren, da unter dem Druck der „Fränki" viele zur katholischen Confession übertraten, sind, seit die Insel 1571 türkisch wurde, stark zurückgegangen. Seitdem wurden einige der christlichen Insulaner muslimisch. Auch die Orthodoxie als Lehre kam ja später hier mehrfach in Gefahr (Kyrillos Lukaris); 1674 bestieg sogar ein in Rom erzogener Mann Hilarion den erzbischöflichen Stuhl und begünstigte katholische Tendenzen.

Die orthodoxe Kirche von Kypern steht unter einem Erzbischof, dem eine Synode beigegeben ist, zu der die drei Metropoliten der Insel gehören, die in Kition (oder Lemissos), Paphos und Kyrenia residieren. Man zählt 140000 Orthodoxe.

Der letzte Erzbischof war Sophronios, unter dem die Insel 1878 englisch wurde. Er war ein sehr thätiger und allgemein beliebter Mann, der sehr für sonntägliche Predigten gesorgt hat. Als er 1900 starb, war die Wahl des Nachfolgers schwierig. Da der Metropolitensitz Paphos ebenfalls erledigt war, so sah sich das Volk vor der Frage, welchen der beiden übrigen es zum Erzbischof nehmen solle. Da man sich nicht einigte und die Anarchie bereits $1\frac{1}{2}$ Jahr dauerte, so sandte der ökumenische Patriarch den theologischen Professor Dimitrios Georgiadis nach Kypern, um zur endlichen Entscheidung zu mahnen und, falls auch er die Einigung nicht erwirke, das Anerbieten vorzubringen, dass die drei Patriarchen gemeinschaftlich die Angelegenheit ordnen wollten. Hierauf ging die Kyprische Synode ein unter der Bedingung, dass einer von den kpyrischen Metropoliten gewählt würde.

Dieser Bedingung nachzukommen, war eine Unmöglichkeit, denn, wie die Patriarchen mit Recht betonten, daraus würde ein unheilvolles Schisma entstanden sein. Sie machten daher den Vorschlag, ihrerseits einen dritten zu ernennen. Die kleine Partei von Kyrenia war damit einverstanden, die grössere von Kition nicht. Und der alexandrinische Patriarch Photios stellte sich auf Seite der letzteren, da es mit dem Begriff der autokephalen Kirche unvereinbar sei, sich von ausserhalb her ein fremdes Kirchenhaupt geben zu lassen.

Das ist der Standpunkt, bis zu welchem die Angelegenheit gediehen ist, und auf dem sie bereits seit einem halben Jahre verharrt. Man sieht auch an diesem Beispiele, was es um die Autokephalkirchen ist. — Ist's nicht ein Widerspruch, in einem so kleinen Ländchen wie der Insel Kypern eine selbständige Kirche existieren zu lassen angesichts der Thatsache, dass ihr doch im Collisionsfalle die energisch eingreifende Hand fehlt? —

C. Der bulgarische Exarchat.

Seitdem die Bulgaren in die europäische Geschichte eintraten, ist um sie herum ein Streitknäuel geballt. Seit die Bulgaren christlich wurden (862), pendeln sie, geographisch zwischen Ost- und Westrom eingekeilt, vom einen zum andern. Daher geht die bulgarische Frage bis ins neunte Jahrhundert zurück. Der ökumenische Patriarchat ist nie des Besitzes der Bulgaren ganz sicher gewesen. Von Neurom bekehrt und getauft, wussten sie es doch so einzurichten, dass ihnen die besten Patengeschenke von Altrom zuflossen, und diese bestanden in nichts Geringerem als den verschiedenen Graden kirchenregimentlicher Unabhängigkeit. Als der energische Symeon Bulgarenfürst wurde, spannte er seine Ansprüche sehr hoch; er wollte für sich die Königs- und für seinen Erzbischof die Patriarchenwürde. Das war natürlich nur von Rom zu erlangen, und der Papst, um Konstantinopel die Freude an den Bulgaren zu entreissen, gewährte diese beiden Forderungen.

In Preslowo, wo zuvor der griechische Erzbischof Theophylakt gesessen hatte, sollte künftig ein Patriarch residieren. Die Residenz wurde später nach Ochrida verlegt, da die byzantinischen Heere vordrangen. Es scheint, dass nach nicht langer Zeit der Patriarchat ganz suspendiert worden ist, da die Bulgaren Macedonien räumen mussten. In den letzten Jahren des 10. Jahrhunderts drangen sie aber unter Samuel wieder vor, und da dieser das Bulgarenreich in seiner alten Herrlichkeit wieder herstellte, wurde auch der Patriarchat von Ochrida von neuem besetzt. Jedoch im Jahre 1019 war es mit dem Patriarchate und mit der kirchlichen Unabhängigkeit der Bulgaren vorbei. Denn als Kaiser Basilios II. das Land zur griechischen Provinz machte, liess er ihm natürlich nur einen Erzbischof, der in derselben Weise vom ökumenischen Stuhle abhängig war, wie seinerzeit der vom Patriarchen Ignatios gesandte Theophylakt.

Die Conspirationen mit Rom wurden auch in den folgenden Jahrhunderten eifrig fortgesetzt, auch noch nachdem das Land 1394 in türkische Herrschaft übergegangen war. Nach langem Zögern griff nun die Pforte in die Unabhängigkeitsbestrebungen der Bulgaren ein und besetzte, damit die Conspirationen mit Rom aufhören sollten, 1767 alle Bischofssitze mit Griechen. Das war jedoch dazu angethan, das Nationalitätsgefühl der Bulgaren zu schärfen. Schon jetzt zeigte sich, dass es ein auf die Dauer unhaltbarer Zustand war, der ins Leben trat. Die Einheit des religiösen Bekenntnisses macht noch nicht einen einheitlichen Volkscharakter. Zudem wirkten die Beispiele der Emancipierung. Als die Kirche des Königreichs Hellas ihre Unabhängigkeit wieder erlangt hatte, als die Moldau und Walachei ihre eigene Geistlichkeit und Serbien seinen slawischen Klerus bekommen hatte, da ermannten sich auch die Bulgaren von neuem, um das ökumenische Joch abzuschütteln.

Um 1850 beginnt die systematische Arbeit gegen die Einheit mit dem griechischen Patriarchen. Zunächst wird eine Klageschrift wider die Bischöfe und wider die heilige

Synode ausgearbeitet, worin es heisst, dass vonseiten der Synode bei Besetzung von Bistümern vor allem auf die Zahlungsfähigkeit der Kandidaten gesehen werde, und dass für Geld ganz unbrauchbare Leute zu Priestern geweiht werden. Das waren durchaus berechtigte Vorwürfe.

Einige der Bulgaren liessen sich in die Arme Roms tragen. Doch im grossen und ganzen verfehlte dies seine propagandistische Wirkung. Ihre Hoffnung setzten die Bulgaren vielmehr auf Russland. Und gerade dieser Umstand ward der eigentliche Anlass zum späteren Schisma. Denn Russland war es, das damals die Ansprüche der Bulgaren bestärkte und das Volk in übergrosse Selbstgewissheit trieb. Russland glaubte durch nichts dem Rivalen am Bosporos einen schwereren Schlag versetzen zu können, als wenn es ihm eine ganze Nation für immer entriss, und so verhiess es dieser die Gründung einer grossen bulgarischen Nationalkirche.

Der ökumenische Patriarchat hatte einen grossen Fehler begangen. Er liess die Anschuldigung von 1850 von seinen Ohren abprallen. Wäre er gewillt gewesen, den Übeln abzuhelfen, die damals an den Pranger gestellt wurden, hätte er die Absicht bekundet, den Bulgaren Kleriker von ihrer eigenen Nation und Zunge zu geben, so hätte vielleicht alles weitere Unheil vermieden werden können. Nun aber wurde durch die Reaktionslosigkeit der Griechen der Ingrimm der Bulgaren gesteigert, und ihr Notschrei drang nach Russland. Im Jahre 1858 erschienen in dem „Russischen Boten“ die vom Bulgaren Daskalof unterzeichneten Artikel voller Gift und Galle über die griechischen Kirchenbehörden. Darin wurde das Miserable der Lage übertrieben dargestellt. Keine Gemeinschaft mit den Hellenen! war nunmehr die in der bulgarischen Presse ausgegebene Parole, die um so beherzter befolgt wurde, da man wusste, wie bereitwillig man von Russland unterstützt werden würde.

Mir will scheinen, dass man gemeinhin den Einfluss Russlands bei dieser ganzen Bewegung nicht genügend in

Ausschlag bringt. Ich habe zugegeben und dargelegt, dass der Grund zur Erhebung der Bulgaren ganz gewiss in den verrotteten Zuständen des griechischen Klerus höheren wie niederen Ranges lag, sowie in der Weigerung des Patriarchats, nationale Kleriker zu bewilligen. Dennoch aber wäre nicht unmöglich gewesen, dass, als schliesslich der Patriarchat, wie gleich zu berichten sein wird, einlenkte, die Dinge im Sinne der Bulgaren gelegt wurden. Dass dies gleichwohl nicht erreicht wurde, liegt daran, dass Russland die Bulgaren in dem Gedanken bestärkte, dass sie eine selbständige Nationalkirche errichten müssten. Daher waren die Bulgaren, als der ökumenische Patriarchat zur Bewilligung ihrer früheren Ansprüche sich bereit erklärte, bereits zu höheren Forderungen fortgeschritten. Auch Philippoff[1]) erwähnt in seiner im ganzen philhellenischen Auseinandersetzung dieser Ereignisse die Russen zwar als Mitwirker beim bulgarischen Schisma, nennt aber doch als Haupttriganten die Lateiner und Protestanten(?).

Der römischen Propaganda kommt nur eine ganz vorübergehende Bedeutung zu. Jesuiten versuchten das Land zu romanisieren und legten sich hauptsächlich auf die Bearbeitung der Jugend. Sie gründeten Schulen in allen Teilen des Landes und selbst eine Schule für die Bulgaren in Konstantinopel. Auch wurden junge Bulgaren auf die Priesterseminare zu Rom und Paris geschickt und kamen als fertige Römlinge zurück. (Vgl. über die bulgarische Union mit Rom unten S. 151). Doch vermochte sich diese ins Grosse betriebene Propaganda nicht zu halten, da Russland die Orthodoxie des Landes aufrecht erhielt. Auch Gelzer sieht die Verhältnisse so an, wie aus seiner Darstellung („Geistliches und Weltliches" S. 118) hervorgeht.

[1]) Τσάρωφ και ο Βουλγαρικός σχισμάτων του Ιβάνωφ. Ein Tagwerk Athen 1901. Das Buch, das im ganzen türkischen und russischen Reiche gleich nach dem Erscheinen confiscirt wurde, ist im Buchhandel kaum zu haben. Ich erhielt es als Geschenk des alten Archimandriten Germanos Apostolatos in Jerusalem.

Aber auch die Protestanten versuchten nach Philippof aus der Affäre Nutzen zu ziehen. „Sie versuchten einigen Einfluss auf die ihnen folgsamen Leute des orthodoxen Bekenntnisses zu gewinnen.“ [1]) Wie dies des Näheren zu verstehen ist, in welcher Weise sich die protestantischen Diasporageistlichen eingemischt haben, habe ich noch nicht ermitteln können. Nur einen speciellen Fall führt Philippof an, in dem die Protestanten eine, wenn auch anscheinend passive, Rolle gespielt haben.

Das Haupt der extremen Bulgaren wurde nämlich der Bischof Hilarion. Er erkannte das unfehlbare Mittel, um die Kirche völlig vom ökumenischen Patriarchate zu lösen, darin, dass die Bulgaren ein vom orthodoxen abweichendes Bekenntnis einreichen sollten. Dann müssten sie als Häretiker ausgeschieden werden. Dieserhalb hat sich, nach Philippof, Hilarion an einige evangelische Geistliche gewendet und ihnen eine Modification der orthodoxen Dogmen unterbreitet. Er wollte also mit Hilfe der Evangelischen die Selbstverwaltung der bulgarischen Kirche erzielen. Dieser selbe Hilarion soll aber auch zugleich an den Verhandlungen mit den Lateinern sich beteiligt haben. [2])

So war nun 1860 bereits der Gedanke einer autokephalen bulgarischen Kirche als Forderung ausgesprochen. Das bestimmte den ökumenischen Patriarchen Joakim II., wenigstens durch Bewilligung der früheren Wünsche eine Beilegung des Streites zu versuchen. Er bewilligte innerhalb des bulgarischen Sprachgebiets vier bulgarische Bistümer, die Errichtung eines eigenen theologischen Seminars in Verbindung mit einem jener Bistümer, Vorbildung der Geistlichen in der bulgarischen Sprache und Beibehaltung der bulgarischen Sprache im amtlich-kirchlichen Verkehr. Zudem stellte er eine eigene Synodalverfassung für Bul-

[1]) Philippof, a. a. O., S. 44.

[2]) Die Stimmung für Rom war gestiegen, seitdem sich in Bulgarien zahlreiche ungarische und polnische Flüchtlinge von 1848. 49 aufhielten.

geben in Aussicht, nach welcher der Kirche des Landes ihre Bischöfe und Priester selbst wählen sollen.

Die hohe Pforte scheute sich schon sehr vor der Errichtung einer autokephalen Kirche, war sie ja selbst von einem bulgarischen Exarchat nicht gesprochen. Die Bulgaren gaben sich nicht zufrieden. Weitere Verhandlungen waren ergebnislos, somit da der bulgarische Patriarch Stephanos III. nicht gewillt war, die Ideen des Vorgängers zu verfolgen. Die Verwaltung war provisorisch, als Gregor VI. wieder den Patriarchat übernahm (1867—71). Dieser wusste, um sowohl den Forderungen gerecht zu werden als auch die kirchlichen Ordnungen unangetastet zu lassen, der Pforte eine bulgarische Exarchie von der Donau bis zum Balkan zu erteilen. Damit gab also der ökumenische Stuhl zu verstehen, dass er sich für in diesem Kampf unterlegen betrachte.

Zum Unglück war auch die türkische Regierung in dieser Angelegenheit schwankend. In diesem Augenblick wollte sie eine dauernde Lösung der Bulgaren von den Griechen, wo sie mit einem Exarchate gegeben wäre, nicht; sie wollte solche Zwietracht durch den Gesamtepiskopat beider eine Garantie für die bulgarische Nation behalten. Daher ging sie jetzt auf die vorgeschlagene Diözesan-Gregors nicht ein. Die Bulgaren aber verlangten noch mehr, als ihnen von ökumenischer Seite zugesagt wurde, sie wollten auch einen direkten Einfluss auf die Bulgaren Konstantinopels und der anatolischen Wilayets (Provinzen in Konstantinopel über selbst neben dem ökumenischen Patriarchen als selbständigen Leiter aller bulgarisch-kirchlichen Fragen ein bulgarischer Archimandrit mit einer eigenen Synode residieren. Den dahin gehenden Antrag unterbreiteten sie am 8. November 1868 der Pforte und durch die Pforte dem Patriarchen.

Man sieht aus dieser Forderung, dass die Bulgaren jetzt vorwiegend nationale Interessen neben den kirchlichen verfolgten. Diese kirchlichen Ansprüchen allen vollständig Genüge geleistet worden durch das, was der ökumenische

Patriarchat ihnen eingeräumt hatte. Die orthodoxen Bulgaren in den südlichen Provinzen und in Konstantinopel bedürfen um der an ihnen zu übenden Seelsorge willen kaum bulgarisch sprechender Priester, denn sie verstehen und reden wohl durchgängig selbst griechisch.[1])

Die Pforte schien nachzugeben. Der Patriarch war aufgebracht und hielt der Pforte die Unmöglichkeit der Realisierung jener Wünsche vor, da dieselben in einem Punkte direct den kirchlichen Kanones widersprächen. Denn der achte Kanon des Nicänums verbietet, dass zwei Bischofe in derselben Stadt residieren (*μὴ εἶναι δύο ἐπισκόπους ἐν τῇ αὐτῇ πόλει*).

Das ökumenische Concil aber, welches der Patriarch berufen wollte, wurde vom Sultan nicht gestattet. Er stand jetzt — wahrscheinlich infolge russischer Intervention — auf Seite der Fordernden und gab in diesem Sinne am 27. Febr. a. St. / 10. März 1870 seinen Firman, nach welchem nun doch eine fast autokephal verwaltete Kirche begründet wurde mit einem Exarchen an der Spitze. Der Firman enthält die folgenden Bestimmungen.[2])

Der rangälteste Erzbischof der bulgarischen Kirche erhält den Titel Exarch und führt dauernd den Vorsitz in der ihm beigeordneten Synode. Bei der Ernennung des Exarchen bleibt jede mittelbare und unmittelbare Mitwirkung des Patriarchats ausgeschlossen; nur die vollzogene Einsetzung wird von der bulgarischen Synode dem Patriarchen mitgeteilt, der sofort die Bestätigung zu erteilen hat. Die

[1]) Die Türken allerdings befleissigen sich der griechischen Sprache nicht. Z. B. in einer türkischen Schule auf Chalki bei Konstantinopel sprach der Lehrer nur türkisch, und unter seinen etwa 45 Schülern und Schülerinnen fand sich nur ein Knabe, der griechisch verstand.

[2]) Ich benutze den Firman nach der deutschen Übersetzung, die Kleanthes Nikolaides in seinem „Macedonien“ (Berlin 1899, S. 112—115) bietet, einem Buche, das fast durchweg mit grosser Vorsicht zu benutzen ist, da der Verfasser, wie wohl deutsch, dennoch zu sehr „griechisch“ schreibt. Vgl. das diesbezügliche Urteil bei Gelzer „Geistliches und Weltliches“ S. 123 f.

Massnahmen in der innerkirchlichen Verwaltung unterstehen der Prüfung und Bestätigung des Sultans. Bei gottesdienstlichen Fragen ist stets die heilige Synode des Patriarchats zu befragen. Die bulgarische Synode ist gehalten, von dem Patriarchat das heilige Öl zu erbitten. Der Exarch ist berechtigt, so oft er in Konstantinopel weilt, im bulgarischen Kloster zu wohnen.

Zu dem Exarchate gehören die Bezirke von Rustschuk, Silistria, Schumla, Trnowo, Sofia, Wratscha, Loftscha, Widin, Nisch, Scharköj, Küstendil, Samakow, Sliwno, Sokopolis, Philippopel, Stenimachos. In andern Orten kann auf Wunsch von zwei Dritteln der Einwohnern die dortige orthodoxe Kirche dem Exarchate einverleibt werden.

Infolge dieser Bestimmungen musste der ökumenische Patriarch den Einfluss auf ein weiteres grosses Gebiet seiner alten Herrschaft so gut wie ganz preisgeben. Am 24. März schrieb er daher an den Grossvezier, dass die griechische Christenheit den Firman nicht annehmen könne, da er, aus dem angegebenen Grunde, den Kanones zuwider laufe, und dass die Ausdehnung des Exarchats durch den letzten Satz der Willkür anheim gegeben sei. Diese Vorstellungen wirkten so viel, dass die Inkrafttretung des Firmans vorläufig unterblieb und ein ökumenisches Concil in Aussicht gestellt wurde, das jedoch nie berufen wurde.

Am 16. April 1872 wurde der Erzbischof Anthimos zum ersten bulgarischen Exarchen eingesetzt und damit der Exarchat errichtet. Der Patriarch Anthimos VI. beschwor durch seine Verweigerung der Bestätigung das volle Unheil herauf, das mit der Excommunication der bulgarischen Kirche seinen nunmehr chronischen Zustand erreichte. (Siehe über die von Anthimos VI. zum Zweck der Excommunication einberufene Synode bei Gelzer a. a. O., S. 129ff.) Den Bulgaren machte diese Excommunication wenig aus, da sie die Pforte und auch Russland hinter sich hatten, welch letzteres eine eigentümliche Stellung bei diesem Schisma einnimmt. Ob Russland das Schisma officiell anerkannt hat, ist eine schwer zu beantwortende

Frage. Es benimmt sich jedenfalls nur teilweis so als ob ein Schisma bestände, um die Beziehung mit dem übrigen orthodoxen Orient nicht ganz zu brechen. Auf der andern Seite aber hält es sich doch die Bulgaren zu Freunden, um sie bei gegebener Gelegenheit dem grossen slawischen Kirchenreich eingliedern zu können. So bekommt die bulgarische Kirche ihr Myron von der russischen. Es ist mir auch — und zwar sowohl von einem griechischen Professor wie von dem jetzigen bulgarischen Exarchen Josef — versichert worden, dass ein russischer Priester mit einem bulgarischen gemeinschaftlich celebriert, falls sie zusammentreffen, dass sie aber diese ihre Gemeinschaft nicht an den Tag legen, wenn noch ein griechischer Priester zugegen ist. Die Griechen aber verlangen von einem Bulgaren, der sein Kind orthodox taufen lassen will, einen libellus darüber, dass er das Schisma anerkennt und zugiebt, die bulgarische Kirche habe ihre Freiheit durch unlautere Mittel erlangt. Hingegen halten die rumänischen und serbischen Priester etwas Gemeinschaft mit den bulgarischen, denn die Kirchen von Rumänien, Serbien und Karlowitz erkennen das Schisma nicht an. Gleichwohl ist das Verhalten derselben gegenüber den Bulgaren ein reserviertes: man sucht sich nicht. Etwas drückt die Luft sie immer, wenn sie mit Bulgaren verhandeln müssen.

Durch die Erklärung des Schismas sind naturgemäss die meisten Bestimmungen des Firmans illusorisch geworden. Vorab der Titel Exarch entbehrt vor der Hand jeder Begründung. Im Sinne des Firmans sollte das bulgarische Kirchenhaupt der selbständige Verweser eines Teiles der orthodoxen Kirche sein, der das Recht zu seiner Amtierung letztlich aus den Händen des ökumenischen Patriarchen empfängt. Alle Anordnungen der Pforte über das Verhältnis des Exarchen zum Patriarchen waren aber durch das Schisma hinfällig geworden: thatsächlich ist die bulgarische Kirche nunmehr autokephal. Eine andere Veränderung derart stellte sich in der Folgezeit ein, indem

der zweite Exarch Josef (seit 1885) seinen Sitz dauernd nach Konstantinopel verlegte, also thatsächlich nicht mehr Exarch war. Er residiert aber dort nicht im bulgarischen Kloster, dessen Benutzung ihm der Firman gestattet, sondern in einer prachtvollen schlossartigen Villa des Vorortes Ortaköj am Bosporos.

Auf diesen Umschwung der Verhältnisse musste eine Verfassung der Kirche Rücksicht nehmen. Das Organisationsstatut vom 14. Mai 1871, das also noch vor dem Schisma ausgearbeitet war, hatte demnach nur kurze Dauer. Desgleichen war nur provisorisch das 1875 publicierte Statut für die innere Kirchenverwaltung. Die definitive Regelung trat erst ein, nachdem Bulgarien im Berliner Vertrage am 13. Juli 1878 zum Fürstentum (unter türkischer Oberhoheit) erhoben war. Die heute gültige Verfassung ist durchgeführt in dem Exarchal-Statut vom 4. Febr. 1883. Nach ihm gestaltet sich die oberste Verwaltung folgendermassen.

Als Exarch wird nicht mehr ohne weiteres der rangälteste Prälat eingesetzt, sondern es ist ein förmlicher Wahlmodus angeordnet analog der Patriarchenwahl, aber mit weniger Umständlichkeit. Nach Erledigung des Stuhles werden die Eparchialbischöfe aufgefordert, Candidaten namhaft zu machen. Die Entscheidung erfolgt in der Wahlversammlung, die aus den Mitgliedern der heiligen Synode, dem Exarchalrat, den Bischöfen und den weltlichen Abgeordneten besteht. Die letztgenannten werden hier von den Bischöfen bestimmt — das Laienelement kommt also nicht in dem Umfange zur Geltung wie bei der Wahl des ökumenischen Patriarchen — und zwar zwei aus jeder Eparchie. Durch absolute Stimmenmehrheit in geheimer Abstimmung wird die Wahl entschieden. Der Sultan hat das Ergebnis zu bestätigen, und dem Fürsten von Bulgarien kommt es zu, die Bekanntmachung an das Volk ausgehen zu lassen.

Der ständigen geistlichen Körperschaften sind zwei:

a) Die heilige Synode unter dem Vorsitz des

Exarchen. Seitdem dieser jedoch in Konstantinopel residiert, ernennt er einen stellvertretenden Vorsitzenden in Sophia. Die Synodalmitglieder, vier Bischöfe, werden auf vier Jahre gewählt. Die Zahl der pflichtmässigen Sitzungen im Jahr ist hier nur auf eine angesetzt, ein Zeichen dafür, dass dem Exarchen selbst eine weit grössere Bewegungsfreiheit in den Verwaltungsfragen zusteht, als dem Patriarchen. In der That finden jedoch nach Bedürfnis mehrere Sitzungen statt. Die Befugnisse der Synode erstrecken sich auf die Wahl der Bischöfe, die Entscheidung in Glaubens- und Moralfragen, die Handhabung der geistlichen Disciplin, die Ausbildung der Geistlichen, die Entscheidung in Ehesachen und bei Processen zwischen Klerikern.

b) Der Exarchalrat, ebenfalls unter dem Vorsitz des Exarchen. Zu ihm gehören sechs weltliche Mitglieder, die vom Volk und Klerus auf vier Jahre gewählt sind. Seine Functionen erstrecken sich auf Kirchenbauten, Schulwesen, Wohlthätigkeitsanstalten, Verwaltung des Kirchenvermögens, Jahresprüfung der Klosterrechnungen.

Neben dem Exarchalrat steht eine Commission für Unterrichtswesen (acht Personen). In Ortaköj wohnt ausser dem Exarchen noch ein Archimandat (Miletie) und ein Priester (Georgi) nebst einem Diakon zur Verwaltung des *παρεκκλήσιον*. Die grosse bulgarische Kirche von Konstantinopel, St. Stefano, liegt zwischen den Stadtteilen Balata und Fanar am goldenen Horn und wird von zwei Priestern (Iwan und Methodios) bedient.

Das Gebiet, über welches der Exarch herrscht, ist ein ziemlich bedeutendes. Die Lösung der bulgarischen Frage hat dem ökumenischen Thron den grössten aller Verluste gebracht. Ausser den im Firman genannten Kreisen, die ganz Bulgarien, fast ganz Ostrumelien und kleine Bezirke von Macedonien umfassen, hat der jetzige Exarch beträchtliche Teile hinzuerobert. Zwar versuchte der ökumenische Patriarch derartige Besitzerweiterungen zu hintertreiben, allein sein Wort galt in der bulgarischen Angelegenheit nichts mehr. Als 1890 der Exarch Josef

für Üsküb (Skopia), Ochrida und Weles um bulgarische Metropolitanstühle bei der Pforte nachsuchte, machte der Patriarchat wieder unter Berufung auf den achten Kanon des Nicäanums dagegen geltend, dass in Üsküb und Weles bereits griechische Prälaten sässen, und dass die Regierung erst dann berechtigt sei, auch bulgarische Metropoliten dort einzusetzen, wenn sie die Bulgaren officiell für Schismatiker (also für eine besondere Confession) erklärt habe. Die Pforte gewährte 1890 den Bulgaren die Metropolitanstellen für Üsküb und Ochrida, 1894 solche für Weles und Newrokop[1]). Diesen folgten 1896 fünf ganz neue Bezirke in Macedonien mit Bischofssitzen: Dibra, Witolia (Monastir), Melnik, Strumnitza, Kokos.

Nachdem neuerdings einige Bistümer mit einander verschmolzen worden sind, umfasst der bulgarische Exarchat im ganzen 18 Bistümer (Erzbistümer giebt es nicht), und zwar 1. im Fürstentum Bulgarien: Sophia, Loftscha, Wratscha, Widin, Rustschuk, Trnowo, Schumla-Warna, Samakow, Philippopel, Stara-Zagora, Sliwno, 2. in Macedonien: Üsküb, Weles, Monastir, Ochrida, Dibra-Kitschewo, Strumnitza, Newrokop.

Die Seelenzahl der orthodoxen Bulgaren des Fürstentums beläuft sich auf etwa zwei und eine halbe Million. In Macedonien, d. h. in den drei türkischen Wilajets Kossowo (Kossyphopedion) mit Üsküb, Monastir (Witolia) mit Ochrida und Saloniki, Serres und Drama, werden die Bulgaren auf eine und eine halbe Million geschätzt, die bis auf etwa 300000 dem Exarchat unterstellt sind[2]).

Der Bestand der bulgarischen Kirche in der europäischen Türkei ist Anfang des Jahres 1902 aufs neue berechnet worden[3]). Danach beläuft sich die Gesamtzahl

[1]) Infolgedessen erhöhte auch der Patriarchat den griechischen Bischof von Newrokop zum Metropoliten.

[2]) Einzelberechnungen der Familien- und Kopfzahlen der Exarchisten giebt Gelzer a. a. O., S. 125 f.

[3]) Diese Statistik entnehme ich aus der athenischen Zeitschrift Ἑλληνισμός, μηνιαία ἐθνικὴ ἐπιθεώρησις, Februar 1902. Die bulgarischen

aller türkischen Einwohner bulgarischer Nationalität (d. h. also aller „orthodoxen Bulgaren“ mit Ausschluss des Fürstentums Bulgarien und Ostrumeliens) auf mindestens 1347573; nämlich im Wilajet Saloniki 484303, im Wilajet Monastir 346348, im Wilajet Kossowo 205422, im Wilajet Adrianopel 298500 und in Konstantinopel 13–15000. – Von diesen unterstehen etwa 330000 noch dem ökumenischen Patriarchate, die übrigen dem Exarchat. Die bulgarischen Kirchen in der europäischen Türkei werden auf 86 angegeben, die Schulen auf 938. Von diesen Schulen sind 342 für Knaben, 28 für Mädchen und 528 für Kinder beiderlei Geschlechts. Von den Schulen sind 5 in Konstantinopel, 316 in Saloniki, 281 in Monastir, 165 in Kossowo, 171 in Adrianopel. In diesen Schulen werden insgesamt unterrichtet 48399 Schüler von 1341 Lehrern und 257 Lehrerinnen.

Etwa 150000 Bulgaren sind in Macedonien dem Christentum überhaupt verloren gegangen und zum Islam übergetreten. Sie sind jedoch nicht etwa überzeugungstreue Muslimen geworden, sondern Gewalt und Drohungen haben sie zum Übertritt bewogen. Sie sind Scheinmohammedaner — ein Opfer der entsetzlichen socialen Verhältnisse in den türkischen Provinzen. Jene Leute sind durchweg Landbewohner und als solche, dem türkischen Wirtschaftssystem entsprechend, besitzlos und Leibeigene (Hamals) der Agas und Beys, welche entweder sie so lange drangsalieren, bis sie zum Islam übertreten, oder eines Tages kaltblütig erklären, dass sie von Stund an nur noch Mohammedaner beschäftigen.

Angaben, welche dort ohne jeden Zusatz abgedruckt sind, werden von der Redaction der Zeitschrift als erlogen bezeichnet. Jedoch hat man keinen triftigen Grund, an der Richtigkeit der Zahlen zu zweifeln. Ich verweise in dieser Beziehung auf das, was S. 50 ff. über die Nationalitätenverhältnisse im antiochenischen Patriarchate gesagt war. Für die bulgarische Frage stellen die Griechen die These auf, dass die „Bulgaren“ Serben sind, die aus früheren Jahrhunderten in Macedonien geblieben sind. — Die Angaben über Schulen- und Schülerzahl bedürfen allerdings einer Bestätigung.

Auf die letzten 300000 macedonischen Bulgaren, die noch unter dem ökumenischen Patriarchate stehen und sich auf neun Bistümer verteilen, ist das Auge der bulgarischen Kirchenverwaltung gerichtet. „Es ist nur eine Frage der Zeit, dass alle Bulgaren unter den Exarchat kommen," erklärte mir der Exarch. Seinen Optimismus vermögen wir jedoch nicht zu teilen. Wir glauben vielmehr, dass die Erweiterung der Exarchalmacht auf ihrem Gipfel angelangt ist. In diesem Sinne sagt auch Gelzer: „Die Hochflut der bulgarischen Propaganda ist im Rückgang begriffen" [1]). Seit einigen Jahren befolgt die Pforte eine andere Politik. Sie wendet sich gegen die Bulgaren und stützt die griechische Oberhoheit in jenen fraglichen Eparchien. Einen Rest will sie als Gewähr zurückbehalten, damit einer eventuell geplanten politischen Erhebung von hier aus ein Damm entgegengesetzt werden kann; auch sieht die Pforte wohl ein, dass es auf die Dauer ein Unding ist, über ein weites Gebiet ihres Reiches hin zwei sich gegenseitig um die kleinsten Brocken gierig reissende Kirchen zu haben, und dass vielmehr die Gewähr der inneren Stärke in der Einheit liegt. So hat die Regierung letzthin einigen vom Exarchen neu eingesetzten macedonischen Bischöfen die Bestallungsurkunde versagt. Ein Licht auf diese neue Politik wirft die letzte Phase des Kirchenstreites in Üsküb, den wir bei der serbischen Kirche schildern werden. — Auch die Haltung Russlands scheint eine etwas andere zu werden. — Dass das bulgarische Schulwesen in Macedonien im Rückgange begriffen ist, erwähnen sowohl Gelzer wie schon Kattenbusch [2]). Sehr interessant ist hierfür ein bei Nikolaidis [3]) abgedruckter offener Brief eines Bulgaren Rizow an seinen Fürsten (20. April 1899). In demselben wird das Ministerium Grekow getadelt, dass es seine Kraft auf das Kirchen- und Schulwesen verschwende. Nach dieser Richtung hin

[1]) Gelzer a. a. O., S. 124.
[2]) Kattenbusch a. a. O., S. 184 Anm. 1.
[3]) Nikolaides, Macedonien, S. 149 f.

sei die Wirksamkeit Bulgariens in Macedonien so gut wie abgeschlossen; ja die neu eingerichteten griechischen Schulen machen sogar ungeheure Concurrenz. Alles was auf freundschaftlichem Wege von der Türkei zu erlangen sei, habe man erhalten — jetzt gelte es andere Mittel! Dass man an diese in der That denkt, zeigen die neuesten Waffenlieferungen aus Bulgarien an die macedonischen Stammesgenossen.

D. Die orthodoxe Kirche in Serbien, Österreich, den Donaufürstentümern und auf dem Sinai.

Auch die Kirchen in den übrigen Ländern um den Balkan herum haben sich, grösstenteils im 19. Jahrhundert, dem ökumenischen Patriarchat gegenüber selbständig gemacht. Die Kirche in den jetzt serbischen Ländern war schon einmal von dem Patriarchat in Ipek aus selbständig verwaltet worden, bis 1766 der ökumenische Patriarch Samuel I. sie in die Abhängigkeit von Konstantinopel zurückbrachte. Erst nachdem die serbische Fürstenwürde dem Milosch 1827 erblich zugesichert war, traten in den folgenden Jahren neue Bestrebungen ein, um die Kirche des Landes ebenfalls selbständig zu machen. 1832 wurde eine eigene Kirchenverwaltung Serbiens festgesetzt, während die Kirche noch von Konstantinopel abhängig blieb. Erst nach dem russisch-türkischen Kriege von 1877/78 gewann Serbien seine volle nationale wie kirchliche Selbständigkeit. Die serbische Kirche wurde 1879 von der heiligen Synode als autokephal anerkannt[1]). Die gegenwärtige Verfassung ist durch das „Gesetz über die Kirchenbehörden" von 1890 geregelt. Die Kirche des Königreichs Serbien zerfällt in fünf Eparchien: a) das Belgrader Erzbistum, b) das Zičaer Bistum mit dem Sitz in Csacsak, c) das Bistum von Nisch, d) das Timoker Bistum mit dem Sitz

[1]) Die bezügliche urkundliche Darstellung in „Die Unabhängigkeit der serbischen Kirche kundgemacht 1879. Belgrad 1880" (serbisch).

in Zajecsar, e) das Schabazer Bistum mit dem Sitz in Schabaz.

Das Belgrader Erzbistum wird von dem Metropoliten von Serbien und Erzbischof von Belgrad verwaltet, die Bistümer von Eparchialbischöfen. Jener ist der Vorsitzende der Synode von Serbien, die aus diesen gebildet ist und die geistlichen Angelegenheiten besorgt (Ritus, Klosterwesen, Besetzung der Bistümer). Die Bischöfe werden somit von der Synode gewählt und vom Könige bestätigt. An der Spitze eines Kreises steht der Kreis-Protopresbyter (Protojerej, Superintendent)[1]). — Die geistliche Gerichtsbarkeit (für Ehestreitigkeiten und für Vergehen des Klerus) liegt in den Händen des „grossen geistlichen Gerichts", das aus dem Präsidenten (dem von der Synode auf ein Jahr hierzu gewählten Bischof) besteht, aus fünf ordentlichen Mitgliedern (einem Archimandriten und vier verheirateten [weltlichen] Geistlichen) und aus fünf Ehrenmitgliedern (einem Archimandriten und vier Geistlichen des weltlichen Standes), dazu aus zwei Secretären (mit juristischer Bildung). — Nach der letzten Zählung vom Jahre 1895 leben im Königreich Serbien 2281018 Unterthanen des Metropoliten (gegen 10411 Katholiken, 1002 Protestanten, 5102 Israeliten, 11565 mohammedanische Zigeuner, 2849 mohammedanische Türken und 537 Angehörige anderer Religionen). — Für die Bildung des Klerus bestehen zur Zeit zwei geistliche Schulen in Belgrad: das alte Seminar, in das auf dem Gymnasium vorgebildete Zöglinge eintreten, um in ihm einen vierjährigen theologischen Cursus zu absolvieren; und das neuere Seminar des hl. Sabbas, das jenes alte Seminar ablösen soll und die Schüler der Normalschule zu einem neunjährigen Cursus aufnimmt.

[2]) Im übrigen ist „Protojerej" ein Ehrentitel, mit dem von der Bischofs-Synode bessere und eifrigere Priester ausgezeichnet werden. — „Archimandrit" ist auch in Serbien ausschliesslich Ehrentitel für cölibatäre Geistliche, der gewöhnlich erst nach 20jähriger tadelloser Amtsführung verliehen wird (Art. 30 u. 74 des Ges. üb. d. Kirchenbeh.).

Da die serbische Sprache auch in Macedonien verbreitet ist, so unterhalten die Serben auch dort einige Kirchen, die ein unruhiges Dasein haben. Der in Macedonien fast allenthalben glimmende Hass der Nationalitäten und Kirchensprachen hat seinen eclatantesten Ausdruck in dem Kirchenstreit von Üsküb (Skopia) erhalten. In dieser Stadt, die seit dem 15. Jahrhundert ein ständiger Zankapfel gewesen ist, darf auch nach dem letzten Eingreifen der Pforte der Streit keinesfalls für beigelegt erachtet werden. Griechen, Bulgaren und Serben stehen sich auch fernerhin hier als Rivalen gegenüber. Der jüngste Streit hat seit 30 Jahren Hader auf Hader gehäuft. 1872 erhielten durch eine Volksabstimmung die Bulgaren zwei und die Griechen eine Kirche in der Stadt. Um die den Griechen zugesprochene bewarben sich nunmehr auch die Serben. Doch hatten sie erst Erfolg, seitdem 1891 der griechische Metropolit Methodios in Üsküb residierte, der die serbischen Ansprüche begünstigte. Nachdem auch der serbische König Alexander selbst mit der Forderung sich an den ökumenischen Patriarchen gewandt hatte, dass Üsküb als eine national-serbische Metropolie anerkannt werde, machte der Patriarch 1896 das Zugeständnis, dass in der umstrittenen Kirche, als deren Erbauerin die griechische Gemeinde sich nennt, der linke Chor seine Responsorien in slawischer (serbischer) Sprache vortrage. Bald wurde dann der jetzige Zustand hergestellt, demzufolge die Liturgie abwechselnd in griechischer und serbischer Sprache gelesen wird. Nach des Methodios Tode sandte der ökumenische Patriarchat in Eile einen fanatischen Hellenen Ambrosios als Metropolit. So konnte es nicht ausbleiben, dass in der Stadt, wo der Griechen etwa nur halb so viel sind als der Serben, das serbische Element sich zurückgesetzt fühlte und sich empörte[1]). Ambrosios hielt es für geraten, den Ort zu verlassen; er ging nach Konstantinopel,

[1]) Im Sandschak Üsküb stehen 5036 Griechen 9831 Serben gegenüber (neben 137 184 Bulgaren), nach Nikolaides a. a. O., S. 25. vgl. Gelzer a. a. O., S. 125 ff.

und statt seiner setzte der Patriarch Konstantin V. zum „Stellvertreter des Metropoliten" den Archimandriten Firmilian ein, welcher der serbischen Sprache mächtig ist und in Belgrad mehrere Jahre die theologische Schule der Serben geleitet hat. Dieser wurde von den Serben als stammverwandt angesehen. In der That war dieser Vorgang ein Rückzug der Hellenen — aber ein durch die Verhältnisse streng gebotener. Dadurch, dass die Pforte jenen Firmilian zum Metropoliten bestätigt hat, hat sie gezeigt, dass sie diesen Rückzug des Hellenentums als für die innere Ruhe des Landes förderlich erachtet; die Proteste, welche seitens der Bulgaren gegen die Bestätigung des slawischen Vertreters ausgesprochen werden, verfangen heute bei der Pforte nicht mehr.

Serbisch ist auch die Kirche von Montenegro mit dem Metropoliten von Cetinje, der selbständig geworden ist, seitdem 1766 der „Patriarchat" von Ipek, von dem er abhängig war, einging. Der Erzbischof von Montenegro hat keinen Suffraganbischof.

Ähnlich wie die montegrinische Kirche ist auch die Karlowitzer Metropolie selbständig geworden, als der Ipeker Patriarchat aufhörte. Die Kirche von Karlowitz war dadurch entstanden, dass aus Furcht vor dem türkischen Drucke zahlreiche (40 000) serbische Familien, den Einladungen der österreichischen Regierung folgend, in den Jahren 1690—1700 in die Südstriche Österreich-Ungarns auswanderten. Dort hatten die orthodoxen Gemeinden zunächst einen Metropoliten, der als Exarch des Ipeker „Patriarchats" galt, und der noch heute den Serben als der Erbe dieses Patriarchenstuhles gilt. Heute umfasst die autokephale Kirche von Karlowitz sieben Eparchien: das Karlowitzer Erzbistum, das Bistum Neusatz (Bäser Diöcese), das Bistum Ofen, das Bistum Werschetz, das Bistum Temeswar, das Bistum Pakratz und das Bistum Karlstadt. Nach der neuesten officiellen Angabe gehören zu ihr 1 062 904 Seelen. Die Verwaltung ist in der Weise geregelt, dass

der Erzbischof der kaiserlichen Regierung verantwortlich ist und ihr bei Besetzung von Bischofsstühlen drei Candidaten einzureichen hat.[1]) In Karlowitz ist eine theologischeSchule.

Zur Karlowitzer Metropolie gehörte früher auch die orthodoxe Bevölkerung Siebenbürgens, die 1864 einen eigenen Metropoliten erhielt (um gegenüber den Serben selbständig zu sein) und sich von Karlowitz trennte. Im Jahre 1868 erhielt diese neue „Metropolie Hermannstadt" durch ein organisches Statut ihre eigene Verfassung, und sie umfasst ausser dem Erzbistum Hermannstadt die beiden Bistümer von Arad und Karansebes. Die Orthodoxen Siebenbürgens haben ihre eigene theologische Schule in Hermannstadt.

Analog wurde die orthodoxe Kirche der Bukowina von Karlowitz abgetrennt und 1873 eine der Karlowitzer und der Hermannstädter Metropolie coordinierte Metropolie Bukowina mit dem Metropolitansitz in Czernowitz, wo auch die orthodoxe Facultät der Universität angegliedert ist, errichtet. Zu ihr gehört die orthodoxe Kirche in Dalmatien mit den beiden Bistümern Zara und Cattaro, sowie die orthodoxe Gemeinde in Wien und die orthodoxe serbische Gemeinde in Triest.

Die Kirche von Bosnien und der Herzegowina allein hat vergeblich sich bemüht, selbständig zu werden; andererseits ist jedoch ihr Verhältnis zum ökumenischen Patriarchat ein lockeres geworden, da sie nicht zur Synode deputiert und keine Abgaben nach Konstantinopel entrichtet.

Die grösste autokephale Kircke der Donauländer ist die rumänische. Schon in den sechziger Jahren während der Regierung Kusas wurden Änderungen in der kirchlichen

[1]) Obige statistische Angaben stützen sich auf die amtlichen Quellen des königlich serbischen Cultusministeriums, die mir zur Verfügung standen. Vgl. zudem Schwicker „Politische Geschichte der Serben in Ungarn, nach archivarischen Quellen dargestellt" Budapest 1880. Milas, Kirchenrecht der morgenländischen Kirchen, S. 137 ff., wo die einzelnen Gesetze aufgeführt sind.

Verfassung vorgenommen, die eine Lockerung des Verhältnisses zum ökumenischen Patriarchat bedeuteten. Hand in Hand ging damit die Säcularisierung zahlreicher Klöster, selbst solcher, die seit Jahrhunderten im Besitz der drei südlichen Patriarchate waren. Diese Klosterbesitzfrage, die im nächsten Abschnitt zu besprechen ist, trug dazu bei, dass die rumänische Kirche nicht nur sich für autokephal erklärte, sondern auch die conventionelle Anerkennung der Ökumenicität Konstantinopels ausser Acht setzte, indem sie seit dem 25. März 1882 ihr Myron selbst bereitet.

Der Grund zur gegenwärtigen Kirchenverwaltung Rumäniens wurde durch die provisorische Organisation vom 3. Dezember 1864 gelegt. Das organische Gesetz stammt aus dem Jahre 1872 (14. December). Damals wurde dem staatlichen Grundgesetz das kirchliche („über die Wahl der Metropoliten und Eparchialbischöfe und über die Constituierung der heiligen Synode") angehängt. Das Jahr 1893 brachte noch ein Gesetz über den Klerus hinzu, durch welches einige Näherbestimmungen, aber keine wirklichen Änderungen gegeben wurden. Die orthodoxe Kirche Rumäniens, zu der fast $5\frac{1}{2}$ Millionen orthodoxer Christen zählen[1]), wird jenen Bestimmungen gemäss folgendermassen verwaltet.

[1]) Die officiellen Zahlen gebe ich nach der mir vom rumänischen Cultusministerium zugegangenen Tafel:

Religionen	Absolute Zahlen			Proportion in pr. ct.		
	Gesamtheit	Städte	Landgemeinden	Gesamt	Städte	Land
Orthodoxe . . .	5 408 743	801 631	4 607 112	91,5	71,9	96,0
Kathol. u. Protest.	168 276	78 958	89 318	2,8	7,1	1,9
Mohammedaner .	43 740	10 582	33 158	0,7	0,9	0,7
Armenier . . .	6 598	5 058	1 540	0,1	0,5	0,03
Israeliten . . .	269 015	215 240	53 775	4,6	19,3	1,1
Andere	16 148	3 039	13 109	0,3	0,3	0,27
	5 912 520	1 114 508	4 798 012	100	100	100

An der Spitze stehen die beiden Metropoliten a) von der Ungro-Walachei mit der Residenz in Bukarest und b) von der Moldau und Sutschawa (Suceva) mit der Residenz in Jassy. Nur sofern der erstere der Präsident, der zweite der Vicepräsident der Synode ist, hat jener den Vorrang und führt den Titel Metropolit-Primas. - Zur Ungro-Walachei gehören die Bistümer a) Rimnicul und Nol-Severin mit dem Sitz in Rimnicul-Vultscha, b) Buzol mit dem Sitz in Buzo, c) Argesul mit dem Sitz in Curtea de Arges. Zur Moldau gehören die Bistümer a) Roman mit dem Sitz in Roman, b) Husch mit dem Sitz in Husch, c) Unter-Donau mit dem Sitz in Galatz.

Die sechs Bischöfe sind in den Angelegenheiten ihrer Eparchien selbständig, und die Metropoliten sollen nicht als Vorgesetzte von ihnen betrachtet werden. Nur wenn sie in Conflict mit dem canonischen Recht kommen, ist die heilige Synode zuständig, wenn aber mit dem staatlichen Gesetz, der oberste staatliche Gerichtshof.

Zwischen den Priestern und Protopopen einerseits und und den Bischöfen andererseits stehen die Archiereï, die jedoch keine Gemeinde haben, sondern blosse Titulare sind. Das Gesetz von 1872 hatte bestimmt, dass für den Rang eines Metropoliten oder Bischofs der theologische Licentiaten- oder Doctorgrad erforderlich sei, und dass diese Bestimmung nach 20 Jahren ausnahmslos durchgeführt werden solle. Da nun die Bischöfe stets aus der Zahl der Archiereï gewählt werden sollen, so zeigte sich, dass man auf diese bereits jene Forderung ausdehnen müsse, und das geschah in dem Gesetz von 1893. Die Archiereï bekommen bis jetzt kein Gehalt und sitzen in partibus, und zwar sind stets acht Titulare vorhanden, nämlich der Archiereu von Ploestau für die Metropolie Walachei, der von Craiova für das Bistum Rimnicul Nol-Severin, der von Rimnic für das Bistum Buzol, der von Pilesti für das Bistum Argesul, der von Botosani für die Metropolie Moldau, der von Bacau für das Bistum Roman, der von Barlad für das Bistum Husch und der von Galatz für das Bistum

Unter-Donau. Sie können nur im Auftrag ihres Bischofs eine Funktion ausüben, und im Fall einer Bistumsvacanz werden sie von der Regierung mit der Verwesung des Sprengels bis nach Erledigung der Neuwahl beauftragt.

Diese Archiereï sind eine Schöpfung des Gesetzes von 1872, und zwar dienen sie dazu, die heilige Synode vollzählig zu machen. Die Synode besteht nämlich aus 16 Mitgliedern: den beiden Metropoliten, den sechs Bischöfen und den acht Archiereï. Sie kann — nach der Abänderung von 1893 — mit einfacher Majorität arbeiten und Beschlüsse fassen; nur wenn es sich um die Beurteilung eines Archierēus oder eines höheren Grades handelt, ist die Anwesenheit von zwölf Mitgliedern erforderlich[1]).

Der ökumenische Patriarchat hat sich lange gesträubt, die Autokephalie der rumänischen Kirche anzuerkennen; namentlich wegen der Bereitung des heiligen Myrons durch den Metropolit-Primas machten seine Inhaber Vorstellungen. Joakim IV. aber sah doch, dass es besser sei, mit der Kirche eines Königreichs in leidlichem Einvernehmen zu stehen, und gab 1885 seine Bestätigung zu der bereits vorhandenen Autokephalie.

Die rumänische Kirche hat gute theologische Bildungsanstalten eingerichtet, nämlich drei grosse Seminare mit je sieben Klassen. Zwei derselben sind in Bukarest: das Central-Seminar und das Nifon-Seminar (genannt nach seinem Begründer, einem Metropoliten). Das dritte Seminar „Benjamin Costache“ ist in Jassy. Die Abiturienten dieser Seminare, in welche die jungen Leute im Alter von etwa 11 Jahren eintreten, werden Landgeistliche. Von Stadtgeistlichen wird eine höhere Bildung verlangt, nämlich das academische Studium an der theologischen Facultät der Universität Bukarest.

---

[1]) Die rumänische Kirche betont, dass sie eine Metropolitansynode nach den Constit. apost. can. 34 habe und nicht, wie Konstantinopel, eine permanente Synode.

Ausser den besprochenen selbständigen Kirchen figuriert noch das Sinaikloster als Autokephalkirche. Seit dem zehnten Jahrhundert führt der Abt des Klosters den Titel Erzbischof. Er war vom Jerusalemer Patriarchate abhängig. Als im 16. Jahrhundert der alexandrinische Patriarchat ebenfalls seine Oberhoheit geltend machte und infolge dessen Reibereien zwischen den beiden Patriarchaten entstanden, suchte die Synode von Konstantinopel 1575 den Zwist dadurch zu beseitigen, dass sie das „Erzbistum Sina" für selbständig erklärte und dem Patriarchen von Jerusalem die Weihe des Erzbischofs zusprach. Dabei ist es bis heute geblieben, und im Jahre 1782 hat die Synode von Konstantinopel noch einmal Jerusalems erneuten Ansprüchen gegenüber den alten Beschluss ausgesprochen. — Der Erzbischof von Sina wird von den Mönchen gewählt, vom Sultan bestätigt und alsdann durch den Patriarchen von Jerusalem geweiht. Als Beirat hat er den heiligen Convent (ἱερὰ σύναξις) um sich, der aus den bevorzugten Mönchen besteht. Die Zahl der Mönche ist gegen die früheren Zeiten etwa auf die Hälfte, fünfzig, gesunken.

V. Die Klosterbesitz-Frage.

Durch die Emancipierung der nördlichen Freikirchen und durch die Besitzerweiterung Russlands im Anfang des 19. Jahrhunderts haben die morgenländischen Kirchen viel von ihrem alten Besitz eingebüsst. Was die Kirche von Konstantinopel verloren hat, ist, wie mir gesagt wurde, noch nicht fest zu stellen; ihre Verluste sind aber geringer als diejenigen der Kirche von Jerusalem und diejenigen der „heiligen Gemeinschaft" des Athos. Vor allem hat die Kirche von Konstantinopel in denjenigen Ländern, die hauptsächlich in Frage kommen, in der Walachei und in Bessarabien, nie Besitzungen gehabt. Auf dem Athos hat sie ein Kloster, das des heiligen Panteleïmon, und drei σκῆται, die der hl. Jungfrau, des hl. Andreas und des Pro-

feten Elias, verloren; dieselben sind von den Russen besetzt worden. Auch die theologische Schule auf Chalki und das grosse griechische Gymnasium des Fanars haben einige Klöster preisgeben müssen. Besonders aber hatten die Kirche von Jerusalem und die Klosterrepublik des Athos früher vielen Grundbesitz in Rumänien, Bessarabien und im Kaukasus, die jetzt teilweise von den neuen Regierungen dieser Länder eingezogen sind, teilweise in Gefahr stehen, ihren bisherigen Herren entzogen zu werden. Bei der Wichtigkeit, welche diese Frage für die betreffenden Kirchen hat, bei der Spannung, mit welcher fast die ganze griechische Welt auf das endliche Los jener Klosterbesitzungen hinblickt, ist es angebracht, die Frage selbst näher kennen zu lernen[1]).

Werfen wir zuerst einen Blick auf die Entstehung dieses ungeheuren Grundbesitzes in fremden Ländern. Die Zeit, in der jene Güter den heiligen Stätten, dem Sinai, dem Athos, den Patriarchaten von Alexandrien und Antiochien zuflossen, zeigt uns eine bewundernswerte Opferfreudigkeit der Fürsten von der Moldau-Walachei und von Georgien. Hellleuchtende Blätter orientalischer Kirchengeschichte mischen sich da hinein in jene dunklen, die uns von dem ewigen, nicht enden wollenden Hader der Parteien berichten, der um den Anteil an den heiligen Stätten entbrannt war. Es zeigt sich, dass doch der Geist der „Orthodoxie“ auch zu einigen vermochte.

Wie die Klöster, welche die ägyptische Patriarchatskirche als Geschenke empfing, in den schweren Zeiten ihr zum Halt wurden, ward früher erwähnt. Dass die Kirche von Palästina besonders reich bedacht wurde, liegt in den natürlichen Verhältnissen. Gerade diese Kirche hatte aber auch einen stetigen Geldzufluss von aussen her am nötigsten,

[1]) Ausser meinen persönlichen Erkundigungen an den massgebenden Stellen habe ich die ausführlichsten Berichte hierüber gefunden in dem schon erwähnten Buche von Philippof und in dem von der Gesellschaft Hellenismos herausgegebenen Buche „Ἡ Ἐκκλησία Ἱεροσολύμων κατὰ τοὺς ΙΘ΄τελευταίους αἰῶνας“ Athen 1900.

da sie durch die Zwistigkeiten an den geweihten Plätzen, den *προσκυνήματα*, zu hohen Ausgaben veranlasst wurde und in Schulden geriet. Die ersten grossen Schenkungen erhielt sie von den moldau-walachischen Fürsten in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts unter Theophanes IV., der gleichzeitig bei einer Anwesenheit in Konstantinopel das dortige „Metochion des heiligen Grabes" im Fanar kaufte. Schon Nektarios erhielt neue Dotationen. Im Anfang des 18. Jahrhunderts überliess der rumänische Fürst Nikolaos Maurokordatos dem Jerusalemer Patriarchat weitere Klöster, unter ihnen auch das Kloster der heiligen Trinität in Bukarest. Unter Polykarp kam ein Jahrhundert später das Metochion des heiligen Grabes in Moskau hinzu. Ausserdem hatte sich schon seit dem 13. Jahrhundert ein zahlreicher Besitz in Georgien angesammelt, da die dortigen Bewohner ihren Nachbarn, den kerkessischen Mameluken, nach Syrien folgten, teils sich in palästinensischen Klöstern fest setzten, teils als Pilger zurückkehrten, und die Fürsten ihren Eifer um die Wallfahrtsorte durch Schenkungen bekundeten.

Nicht immer jedoch waren jene Stiftungen ganz freiwillige. Namentlich diesen Iberern gegenüber traten die Patriarchen des öfteren mit Forderungen auf, indem sie die iberischen Mönche in Palästina zur Instandhaltung der Klöster verpflichteten. Enorme Geldspenden liefen ausserdem ein, und doch wuchs die Schuldenlast des Jerusalemer Patriarchats fort und fort. Schon am Ende des 17. Jahrhunderts waren die iberischen Klosterbesitzungen nahe daran, von den Gläubigern annectiert zu werden. Die Kämpfe mit den Lateinern und Armeniern erforderten hohe Geldopfer. Handelte es sich um Ausbesserung eines heiligen Ortes oder um seine genügende Sicherung, so war von vorn herein ein ziemlicher Kostenaufwand nötig. Die reichen Armenier musste man durch Reichtum zu überbieten suchen. Oft hatte auch, wer schnell einen Ausbau in der Grabeskirche zu beginnen wagte, halb gewonnen — aber auch wirklich nur halb. Denn stets wurde das be-

gonnene Werk durch die Gegenpartei inhibiert und vernichtet. Auf dem griechischen Kloster zum heiligen Kreuz bei Jerusalem lastete schon um die Mitte des 17. Jahrhunderts eine Schuldenlast von ca. 20000 M. Nachdem im Jahre 1808 durch eine allgemein den Armeniern Schuld gegebene Brandstiftung die Grabeskirche völlig zerstört worden war, kannte der gegenseitige Eifer am Aufbau keine Grenzen mehr — und die Schuldenlast des Patriarchats stieg bald ins Ungeheure. Sie wird 1821 auf acht Millionen Piaster (1200000 M.), 1827 gar auf fünfzehn Millionen Piaster angegeben.

Es ist nicht zu verwundern, dass den Patriarchen alles an der Erhaltung ihrer auswärtigen Geldquellen lag. Boten doch diese die einzige Hoffnung, eines Teiles der Schulden im Laufe der Zeit Herr zu werden. Und gerade in dieser Zeit, da die Not am grössten war, schienen sich die verschiedenen Umstände zu verbinden, um jene Klostereinkünfte ihnen zu entreissen.

Brennend wurde die Angelegenheit zuerst in Rumänien. Während der langen Unterhandlungen aber entstand dann auch die Krisis in Russland.

Infolge der misslichen pecuniären Lage wurde die Kirche von Jerusalem schon 1821 in den europäischen Ländern politisch verdächtigt, und die palästinensischen Mönche wurden aus den Klöstern, die dem heiligen Grabe in Rumänien geschenkt waren, vertrieben, bis sie 1827 ein Hatti-scherif zurückrief. Die neuen rumänischen Fürsten hielten es aber für einen unerträglichen Zustand, dass die Einkünfte aus dem ergiebigen Grund und Boden ihres Landes millionenweise ins Ausland flossen. Durch einen Parlamentsbeschluss liessen sie den „Exarchen des heiligen Grabes“ drei Bedingungen zustellen. 1. Sie sollten ihre Eigentumsbriefe über jene Plätze vorweisen behufs der Bekräftigung des Inhalts derselben, 2. sie sollten die auf jenen Klöstern lastenden Schulden tilgen, die in der Zeit, da die Besitzungen in griechischen Händen waren, contrahiert waren, 3. sie sollten die Klöster selbst so weit

restaurieren, dass sie ein annehmbares Aussehen bekämen. Während griechischerseits mit der Antwort gezögert wurde, brach der russisch-türkische Krieg aus. Nach dem Frieden von Adrianopel wurde die rumänische Regierung bei der Pforte wegen Entfernung der griechischen Äbte vorstellig. Auf Vorschlag der russischen Regierung wurde die Regelung einem Ausschuss übertragen, der jedoch nicht zum Ziele kam. Der Pariser Congress von 1856 beauftragte die streitenden Parteien selbst, die rumänische Regierung und den griechischen Klerus, sich zu einigen. Für den Fall der Nichteinigung wurde ein Schiedsgericht und ein Oberschiedsgericht in Aussicht genommen und schliesslich der Pforte das letzte Wort überlassen, falls auch die Schiedsgerichte nicht zum Ziele kämen.

Allein diese Bestimmungen wurden bald illusorisch. Denn jetzt wurde der energische Alexander Kusa Fürst von Rumänien, und dieser belegte im November 1862 die betreffenden Klostereinkünfte mit Beschlag. Er erklärte den ganzen Besitz der griechischen Kirche in seinem Lande für Staatsgut und erkannte die neuen griechischen Äbte nicht an, sondern setzte eigene Aufseher ein. Jedoch war Kusa nicht so gewissenlos, dass er sein Eigentum mit fremdem Besitz bereichert hätte, ohne den vorherigen Inhabern eine Entschädigung zu geben. Er bot 27 Millionen Francs, die aber von den Griechen zurückgewiesen wurden. Diese wollten vielmehr von keinem Compromiss etwas wissen. In Konstantinopel erschien 1863 eine Schrift: „*Ἀπάντησις τῶν Ἀνατολικῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν καὶ Ἁγίων Τόπων πρὸς τὸ ὑπόμνημα τῆς Ἡγεμονικῆς Κυβερνήσεως τῶν Ἡνωμένων Ἡγεμονιῶν Βλαχίας καὶ Μολδαβίας περὶ τῶν Γραϊκικῶν Μοναστηρίων*“. In derselben wurde z. B. über das Kloster von Bukarest gesagt, dass es 1723 von dem Fürsten Nik. Maurokordatos eingeweiht sei, laut Stiftungsurkunde, zum Seelenheil und zur Beruhigung Seiner Durchlaucht „als ein Besitz des allheiligen lebenspendenden Grabes in alle Ewigkeit“. — Das bezeichnet die Auffassung, die man griechischerseits von der Sache hatte.

Aber beide Teile beharrten auf ihrem Standpunkt. Man darf wohl fragen, ob die Griechen nicht besser gethan hätten, die ihnen gebotene Entschädigungssumme anzunehmen. Denn wie sich die Dinge weiterhin gestaltet haben, so sind die Griechen jetzt kalt gestellt. Kusas Nachfolger Karl hat es nach einigen Jahren des Besinnens für gut befunden, an den Massnahmen seines Vorgängers nicht zu rütteln. Der Berliner Congress, auf dem die Angelegenheit noch einmal zur Sprache kam, konnte nichts weiter thun, als den Fürsten zu einer Einigung zu ermahnen. Dieser lehnte jedoch ab. Auch die grosse Konstantinopler Commission von 1879 vermochte keine Änderung in der Sachlage hervorzurufen.

Den Griechen gilt die bisherige Lösung als ein Diebstahl, und sie hoffen noch immer. Im Grunde ist die Frage, auf wessen Seite das principielle Recht liegt, gar nicht so einfach zu entscheiden. Factisch hat freilich Kusa Eigentum der griechischen Kirche sich angeeignet. Zu dem Land, dessen Herrschaft er angetreten, gehörten jene Klostergrundstücke nicht. Das waren alte Rechte, alte Vermächtnisse, an denen ohne Einwilligung des Besitzers nichts zu ändern war. Allein man muss in Betracht ziehen, dass Jahrhunderte nach jenen Stiftungen andere Fürsten ins Land kamen, „die von Josef nichts wussten", die sich mit Grund fragten, ob denn derartige Stiftungen nicht verjähren, zumal wenn sie sich in der toten Hand befinden. Gebietet nicht in solchem Falle die Pflicht, dass die lebendige Hand sich ihrer annimmt! Aber wer einigermassen in die orientalische Klösterwirtschaft hineingeschaut hat, wird zugeben, dass das Übel noch schlimmer war als die tote Hand. Nicht nur dass die Einkünfte Jahr aus Jahr ein ins Ausland flossen und dort derart verwandt wurden, dass für die Menschheit selbst kein Gewinn abfiel — nichts wurde für Schulbildung z. B. gethan —; es kam hinzu, dass die rumänischen Klosterbesitzungen der Griechen in den Händen von wirtschaftlich untüchtigen Leuten sich befanden, die ihre eigenen Einnahmequellen

dem Zahn der Zeit preisgaben und nicht daran dachten, für die Erhaltung derselben zu sorgen. Dass bei alle dem auf Kusas Seite auch eine schnöde Gewinnsucht mitgespielt haben mag, scheint mir für diese Frage erst in letzter Linie in Betracht zu kommen.

So war die Kirche von Jerusalem durch den Gewaltstreich Kusas von 1862 um ihre rumänischen Klosterbesitzungen gekommen. Die anderen Patriarchate, die weniger beteiligt waren, erhoben wohl auch Einspruch, aber das fiel garnicht ins Gewicht. Um dieselbe Zeit nahte aber auch den übrigen Klostergründen das Verhängnis.

Nachdem der russisch-türkische Krieg von 1809 in dem Frieden von Bukarest 1812 seinen Abschluss gefunden hatte und der Pruth die Grenze zwischen Russland und der Türkei geworden war, gehörten alle Gebiete an der Nordküste des schwarzen Meeres und im Kaukasus, wo die griechische Kirche ihre grossen seit dem 13. Jahrhundert erhaltenen Schenkungen besass, zu Russland. Jedoch hatte der 7. Artikel des Bukarester Abkommens bestimmt, dass die Privatpersonen gehörigen Rechtsansprüche und Besitzungen nicht verkürzt werden dürften. Der kaiserliche Ukas von 1817 hatte diese Vorschrift auch auf die Klosterbesitzungen ausgedehnt. Nur ein eventueller Umtausch dieser nach altem Gewohnheitsrecht war vorbehalten, so jedoch, dass ein solcher Austausch nur mit der Erlaubnis der höchsten geistlichen Gewalt vorgenommen werden dürfte, der die Klöster unterstehen, um deren Besitzungen es sich in jedem Falle handelt.

Nun ist kein Zweifel, dass in diesen Besitzungen eine grenzenlose Unordnung herrschte. Die Mönche, welche in ihnen sassen, erwiesen sich als völlig unfähig zur Verwaltung. Die herrlichsten Grundstücke verfielen immer mehr. Die russische Regierung wurde zu wiederholten Malen von ihren Statthaltern darauf aufmerksam gemacht. Schon 1819 erstattete der General Hermoloff dem Kaiser Alexander I. über die Missstände und Unordnungen in der Verwaltung jener Liegenschaften des hl. Grabes und des

Athos Bericht. Er wies darauf hin, dass es eine objektive Notwendigkeit sei, jene Güter unter die Aufsicht der Staatskasse zu nehmen, damit diese die Einkünfte an die beiden zuständigen Patriarchen von Jerusalem und Konstantinopel sende. Aber der Kaiser hielt sich für gebunden durch seinen Ukas von 1817, und als er einige Jahre später bei den Patriarchaten anfragte, erhielt er, da der Stuhl von Konstantinopel durch die Ermordung Gregors V. erledigt war, nur vom Jerusalemer Polykarp eine Antwort, und zwar eine ablehnende.

Auch in den folgenden Jahrzehnten verhielt sich die russische Regierung noch abwartend. Nahe gelegt wurde ihr die Angelegenheit 1829 von Graf Paskewitsch, 1834 von Baron Rosen, 1858 vom Statthalter des Kaukasus Fürst Warjatinski. Doch erst 1873 trat die Wendung ein. Fürst Kusas Beispiel begann zu wirken, und die Haltung der Griechen im bulgarischen Schisma that das ihre, um die Russen gegen sie zu erbittern; denn die Jerusalemer Kirche hatte den Patriarchen Kyrill II., der sich für die Bulgaren ausgesprochen hatte, abgesetzt; das ward natürlich den Palästinensern von den Russen sehr verdacht. Jetzt wurde auch vonseiten der russischen Regierung nicht mehr gesäumt, die dem hl. Grabe gehörigen Güter in Bessarabien und im Kaukasus unter die Verwaltung des Staatsschatzes zu stellen. Am 21. Mai 1876 wurde durch kaiserlichen Erlass die Frage entschieden. Jene Klostergüter wurden in Verwaltung genommen. Aber die Regierung wollte für diese ihre Mühe auch dem eigenen Staat einen Vorteil verschaffen. Vor allem da man keine Gewähr für die wirklich zweckmässige Verwendung der nach Jerusalem gesandten Gelder hatte, so behielt Russland den grösseren Teil der Einkünfte für die Aufbesserung des geistigen Zustandes seiner selbst zurück. Es wurde bestimmt, dass nur $^2/_5$ der Einkünfte an die Besitzer der Klöster abzuliefern seien, dass hingegen $^2/_5$ zur Disposition der russischen heiligen Synode und der Ministerien des Auswärtigen und des Unterrichts für Einrichtung von Schulen und wohl-

thätigen Instituten verbleiben, das letzte $^1/_5$ zur Deckung der Verwaltungskosten genommen werden solle.

Auf die Entrüstungsschreie der Patriarchate hin ist dann neuerdings noch eine Änderung zugunsten der Griechen eingetreten. Gegenwärtig liefert Russland von den Einkünften, die dem Patriarchat Jerusalem zustehn, und von den geringen Besitzungen des Patriarchats Antiochien und des Sinaiklosters $^4/_5$ ab, von den Besitzungen der Athosklöster $^2/_5$ und von denjenigen der grossen Nationalschule im Fanar $^3/_5$.[1])

Wenn wir uns ein Urteil über das Eingreifen Russlands gestatten wollen, so müssen wir auch hier zugeben, dass die objektive Notwendigkeit zu einem Einschreiten vorlag. Die Regierung darf nicht mit ansehen, dass Grundstücke, die, wenn auch fremder Besitz, in ihrem Bereiche liegen, systematisch der Verwilderung anheim gegeben werden. Die russische Regierung hat sich weit coulanter benommen als die rumänische, und sie hat selbst ihren ersten Schritt als übereilten anerkannt und zieht factisch für sich keinen Gewinn aus jenen Klostergütern.

In den Gemütern der Griechen ist freilich der Unwille noch gross. Ob ihre Befürchtung, dass auch diese Besitzungen ihnen ganz verloren gehen werden, berechtigt ist, wird die Zukunft lehren. Noch in diesem Jahre ist der Patriarch von Jerusalem mehrere Monate in Konstantinopel gewesen, um mit Hülfe der Pforte die Angelegenheit der Klosterbesitzungen von neuem zu betreiben. Doch hat er anscheinend keinen Erfolg damit gehabt.

VI. Bildungsanstalten für den Klerus.

Im Gesamtbereich der griechisch-orthodoxen Kirche giebt es heute drei theologische Facultäten an Universitäten,

[1]) So nach den Angaben, die mir im Patriarchat zu Konstantinopel gemacht wurden und die meiste Gewähr zu haben scheinen. Etwas anders sind die Zahlen, welche in „Ἡ Ἐκκλησία Ἱεροσολύμων“ angegeben sind; danach bekommen auch die Athosklöster drei Fünftel (S. 222 jener Schrift).

fünf bis sechs ausschliesslich theologische Seminare, die den Rang von theologischen Facultäten einnehmen, und mehrere andere Seminare, von denen einige ihren Zöglingen den gesamten Bildungsstoff liefern, andere hingegen ein gewisses Mass von Allgemeinbildung bereits voraussetzen.

Wie bereits oben bemerkt wurde, geht heute das Bestreben dahin, dass sobald als möglich mit dem alten Priestermaterial aufgeräumt wird. Es soll fürderhin unmöglich gemacht werden, dass ein Bischof einen ganz untüchtigen Menschen zum Diakon oder gar zum Presbyter weiht. Ein gewisses Examen wird zwar schon seit lange von einem geistlichen Candidaten verlangt; jedoch stand die Abhaltung desselben in der Regel bei dem Bischof selbst, so dass die Anstellung letztlich doch in das Belieben dieses gelegt war. Auch sind vor der Hand noch nicht hinreichend theologisch gebildete Männer vorhanden, dass man alle Priesterstellen mit studierten Leuten ausfüllen könnte. Nach wie vor muss man noch oftmals Leute in diese Stellen bringen, die sich auf nichts weiter verstehen als auf das Absingen der Liturgie und die Verrichtrng der Ceremonien. Der Nachschub von studierten Geistlichen entspricht nicht dem Bedürfnis, und das kann nicht anders sein in einer Kirche, die ihren Dienern erst vom Bischof an aufwärts ein Gehalt giebt. Die Priester sehen einer pecuniär trostlosen Zukunft entgegen, sie wissen sich gänzlich auf milde Gaben und Casualgebüren angewiesen. Ehe dies nicht geändert wird, ist auch das Priesterproletariat nicht zu beseitigen.

Die mit einer Universität verbundenen theologischen Facultäten sind in Athen, in Bukarest und in Czernowitz. Am letzteren Orte werden Geistliche für die Bukowina und Dalmatien gebildet. Dalmatien besitzt zudem ein eigenes theologisches Seminar in Zara. In Athen ist die Kirchengeschichte vertreten durch Diomidu Kyriakos, den Verfasser einer dreibändigen Kirchengeschichte, das Neue Testament durch Emmanuel Solotas, die Patrologie durch Georg Zerwos, die Symbolik durch Joh. Mesoloras,

die praktische Theologie durch Ignaz Moschakis, die Dogmatik durch Sykos Rossis. Der Lehrstuhl für Altes Testament, bisher von Pawlidis versehen, ist nach dessen Tode noch nicht wieder besetzt. Kirchenrecht trägt Joh. Evtaxias vor.

Die beiden Seminare auf deutschem Sprachgebiet, an denen auch die Vorlesungen z. T. in deutscher Sprache gehalten werden (dies geschieht auch in Czernowitz), sind die von Karlowitz und Hermannstadt. Diese verlangen, ebenso wie das Seminar in Zara, von ihren Studenten, dass sie ein Vollgymnasium absolviert haben. Dieselbe Forderung stellt das ältere Seminar zu Belgrad.

Das neuere serbische Seminar in Belgrad, das Jerusalemer Kreuzkloster und das Konstantinopler Seminar auf der Insel Halki (Chalki) setzen einen drei- bis vierjährigen Gymnasialcursus voraus. Alle übrigen Seminare bieten ihren Zöglingen meist die ganze Bildung, die von denselben verlangt wird. Solche Bildungsanstalten sind in Bosnien zu Sarajewo, in Rumänien zu Bukarest und Jassi (siehe Abschnitt IV), und kleinere an mehreren andern Orten, in Bulgarien zu Camarow. Die bulgarische Kirche besitzt ausserdem eine theologische Schule in Konstantinopel (Stadtteil Pera-Schischli). Zur Kirche von Konstantinopel gehören ferner ein paar kleine Seminare, die unter directer bischöflicher Leitung stehen und mit dem Bischofssitz verbunden sind: Käsarea in Kappadocien und Jannina in Epiros. Die Kirche von Griechenland besitzt zu Athen noch eine sogenannte *ἱερατικὴ σχολή*, das *Ριζαρεῖον*: dieses wird meistenteils von älteren Leuten, auch von Ärzten und Juristen, besucht, doch auch von jüngeren Männern, die aber in der Regel nicht Priester werden, sondern die Theologie nebenbei studieren.

Das Ideal der meisten Theologen ist anscheinend das gemischte Seminar, welches nur die Anfangsgründe der Gymnasialbildung voraussetzt. Von Griechenland her, wo die Theologie sich freier zu entfalten begonnen hat, scheint aber der Sinn für nach nordischem Muster geord-

netes Universitätswesen sich auszubreiten. In den türkischen Ländern muss man freilich mit der Einführung solcher Ideen vorsichtig sein, da dieselben politisch verdächtig erscheinen. Von dem freien Geiste Hellas' darf man bei der türkischen Regierung nichts verlauten lassen. Daher hat der neue ökumenische Patriarch Joachim III. einstweilen die Gründung mehrerer Klerikalschulen an Bischofssitzen, nach Art derer von Käsarea und Jannina, in Aussicht genommen, hat sich aber doch nicht gescheut, den Gedanken auszusprechen, dass bald Universitäten errichtet werden möchten, denen eine griechisch-theologische Fakultät angegliedert werden könnte.

Die theologischen Seminare von Jerusalem und Halki sind ziemlich gleich eingerichtet. Sie sind die bedeutendsten in der türkischen Welt. Das erstere umfasst sieben, das zweite acht Klassen; in jedem jedoch sind die vier letzten Jahrgänge die eigentlich theologischen. Der auf ihnen vorgeschriebene Lehrstoff erhellt aus folgendem Lehrplan des Seminars zu Jerusalem, *τῆς θεολογικῆς σχολῆς τοῦ τιμίου Σταυροῦ*, die, eine halbe Stunde von Jerusalem entfernt, auf einem mässigen Hügel herrlich erbaut ist.

a. Gymnasial-Cursus.

1. Klasse: Altes Testament. Griechische Klassiker (Lykurg. Lysias, Isokrates, Plutarch, Chrysostomos). Lateinische Grammatik und Prosaiker (Nepos). Arabische Grammatik. Französische Grammatik und Lectüre (Bossuet, Chateaubriand, Montesquieu, Fénélon). Geographie. Alte Geschichte. Rechnen. Zoologie.
2. Klasse: Altes Testament. Biblische Archäologie. Katechismus. Griechische Klassiker (Demosthenes, Plato, Homer, Basilios, Gregorios Theol.). Latein. Syntax und Lectüre (Cäsar, Sallust, Ambrosius). Arab. Syntax. Franz. Syntax und Lectüre (Boileau, Rousseau, Corneille). Geschichte des Mittelalters. Algebra und Geometrie. Botanik und Mineralogie.
3. Klasse: Neues Testament. Griechische Klassiker (Thukydides, Herodot, Homer). Lateinische Klassiker

(Cicero, Ovid). Arabische Dichter. Französische Lectüre (Racine, Molière, Voltaire). Russische Grammatik. Psychologie. Neuere Geschichte. Algebra und Geometrie. Physik.

b. Theologischer Cursus.

4. Klasse: Neues Testament. Theologische Encyklopädie. Alte Kirchengeschichte. Griechische Dichter (Homer, Hesiod, Elegiker, Tragiker, Neuere). Lateinische Dichter (Ovid, Virgil, Horaz). Arabisch (praktisch). Französische Lectüre (Victor Hugo, Lamartin). Russ. Syntax. Logik. Trigonometrie. Physik und Chemie, Astronomie.
5. Klasse: Neues Testament. Dogmatik I. Mittlere Kirchengeschichte. Einleitung in die heilige Schrift. Griechische Lectüre (Tragiker, Pindar). Politische Beredsamkeit. Arabisch (praktisch). Französisch (praktisch). Russische Syntax. Geschichte der Philosophie. Pädagogik.
6. Klasse: Neues Testament, Ethik. Dogmatik II. Neuere Kirchengeschichte. Symbolik. Patrologie. Kirchliche Beredsamkeit. Geschichte der Philosophie. Methaphysik.
7. Klasse: Kirchengeschichte (bes. palästinensische). Poimenik. Kirchenrecht. Christliche Archäologie und Liturgie. Homiletische Übungen. Abfassung einer Inauguralschrift.

Diese Kreuzschule, in welche das Kreuzkloster am 1. Juli 1854 durch den Patriarchen Kyrill II. umgewandelt wurde, war in den achtziger Jahren teils wegen Geldmangels, teils wegen eingerissener sittlicher Schäden geschlossen worden, bis 1893 zu ihrer Wiedereröffnung der jetzige Gross-Archidiakon des Jerusalemer Patriarchats Dr. Germanos Wasilakis aus Konstantinopel gesandt wurde. Von ihm, der in Deutschland studiert hatte, stammt der neue Lehrplan. Im Jahre 1901 war die Schule von 58 Zöglingen bewohnt, von denen fünf vor dem Examen standen. Die bedeutendsten Lehrer sind der Director

Chrysostomos Papadopulos und Nikol. Christodulu für Dogmatik und Symbolik, Glyptis (und Christodulu) für Philosophie, Chrysostomos Scholarchis für Kirchengeschichte und praktische Theologie, Germanidis für Neues Testament.

Das Seminar auf Halki, auch ein früheres Kloster (*τῆς ἁγίας Τριάδος*), wurde 1893 durch ein Erdbeben von Grund aus zerstört. Der russische Grieche Stefanowitsch schenkte das Geld zum Neubau. Während das palästinensische Seminar noch den unverkennbaren Charakter des alten Klosters trägt, wohnen die Studenten und Lehrer dieses Seminars in einem modernen Prachtbau, der jedem Besucher der Prinzeninseln des Marmarameers imponiert. Der Direktor Apostolos Christodulu, Lehrer der Dogmatik, hat in Kiew studiert. Von den übrigen Lehrern haben die beiden bedeutendsten in Deutschland studiert, Dr. Joh. Evstratiu, Lehrer für Patrologie, Poimenik und neutestamentliche Einleitung; und Basil Antoniadis, ein Laie (d. h. Nichtordinierter), Lehrer für Altes und Neues Testament. Im ganzen besteht der Lehrkörper aus sieben Theologen und vier Philologen.

Zweites Kapitel.

Die kleineren orthodoxen Kirchen.

Über die Bezeichnung „orthodoxe Kirchen“, unter der ich die folgenden hier zu nennenden zusammenfasse, bedarf es einer Erklärung. Im Sinne der griechisch-orthodoxen Kirche verdient nur sie dies Prädicat. Wie sie ihrerseits dasselbe im einzelnen versteht, braucht vor der Hand gar nicht in Betracht gezogen zu werden. Hier handelt es sich um die Rechtfertigung dessen, dass wir selbst die armenische, koptische, abessinische, syrisch-jakobitische und syrisch-nestorianische Kirche als orthodoxe bezeichnen.

Was ist das Massgebende für eine gemeinsame Bezeichnung dieser Kirchen? — Ohne Zweifel zunächst der Gedanke, dass bei einer Rubricierung und Einteilung von Kirchen, die selbst auf ihre Dogmen Gewicht legen, auf das Dogmatische in erster Linie geachtet werden muss. Die Bezeichnung „protestantische Kirche“ ist ja zum Teil nach demselben Massstab gebildet. Nicht allein zwar. Aber was hier noch anderes in dem Begriffe liegt, ist durch den specifischen Gegensatz zu mittelalterlich-katholischen Riten u. s. w. bestimmt. Bei der Entstehung jener alten Kirchen war der Gegensatz ein rein dogmatisch bedingter, somit ihre bewusste Eigenart eine fast rein dogmatische.

In dem Gebrauch des Wortes „orthodox“ ist aber allgemein der Gedanke an ein Festhalten des in irgend welcher älteren Zeit für normgebend erklärten Glaubens-

inhaltes eingeschlossen. Ich meine, dass dies bei all jenen Kirchen zutrifft. Denn sie alle sind sich bewusst, dass sie alte Traditionen festhalten, oder doch sie waren sich wenigstens in den Zeiten ihrer Entstehung dessen bewusst, sind aber auch weiterhin dessen sich bewusst geblieben, dass sie hernach an jenem für normgebend erklärten Glaubensinhalt nichts geändert haben. Einzig die Nestorianer könnten deshalb eine Ausnahmestellung einzunehmen scheinen, weil ihr Name an die verketzerte Lehre des Nestorios sich lehnte. Gleichwohl trage ich kein Bedenken, auch diese Kirche, die das Bewusstsein in sich trägt — und auf ihr Bewusstsein muss es uns vor allem ankommen — die alte Lehre ihrem Kern nach in sich bewahrt zu haben, unter jenes gemeinsame Prädicat einzureihen, zumal sie selbst auf Nestorios kaum recurriert (vgl. im Anhang dieses Kapitels das über sie Gesagte).

Vor allem führt auch zu der proponierten Bezeichnung folgende Erwägung.

Denzinger unterscheidet die orthodoxen Griechen als Graeci von allen andern als Orientales. Das ist eine jedenfalls nicht statthafte Einteilung. Sie ist vor allem geographisch (aber auch ethnographisch) unrichtig. Die „Griechen“ selbst sind, etwa mit Ausnahme der Bewohner des Königreichs und vielleicht noch, je nach der geographischen Abgrenzung des Orients, der Balkan- und Donauländer, zum grossen Teile orientalische Christen und müssen bei einer Gesamtbezeichnung schlechthin als solche genannt werden. Den Graeci kann man nicht die Orientales gegenüberstellen. Kattenbusch hat deshalb (Confessionskunde S. 205) bemerkt, dass man den Graeci nach Denzinger nur die „nicht orthodoxen Christen des Orients“ gegenüberstellen könne. Damit ist ohne Zweifel der Sinn Denzingers getroffen. Das wäre dann das gerade Gegenteil von der oben angewandten Benennung! — Ist die Bezeichnung „nicht orthodox“ haltbar? Mir scheint, nein. Kattenbusch sagt gleich darauf sehr richtig, dass für die orientalische Anschauung nicht-orthodox gleichbedeutend

mit häretisch ist. Nun ist es richtig, dass jene Kirchen für die griechische Auffassung Häretiker sind. Daraus aber folgt nicht der mindeste Grund für uns, sie ebenfalls als Häretiker anzusehen oder zu bezeichnen. Freilich ist es die alte Bezeichnung, die durch die Schriften der Griechen historisch geworden ist. Aber das kann für uns nicht bestimmend sein. Leider hat man sich gewöhnt, den übrigen Orient durch die Brille der griechischen Orthodoxie anzusehen. Dadurch sind die andern Kirchen in der Betrachtung zu kurz gekommen, und unsere Anschauung von denselben ist verschoben. Naturgemäss müssen wir einen andern Massstab bei der Bestimmung einer Häresie anlegen als jene es namentlich in der alten Zeit gethan haben. Warum ist das nicht orthodox, was von dem abweicht, das die griechische Kirche als orthodox hinstellt? Lässt sich denn die orientalische Christenheit nur unter dem Gesichtswinkel der griechischen Orthodoxie anschauen? Wenn man auf die Entwicklung der orientalischen Christenheit und besonders auf die der griechischen Kirche sieht, so kann man mit gleichem Rechte umgekehrt behaupten, dass die griechische Kirche die häretische ist und jene andern, die das im Altertum Festgelegte hielten, die orthodoxen sind. Die griechische Grosskirche hat in ihrer Weiterbildung vieles „Neue“ hinzugebracht. Darüber herrscht doch unter uns Einigkeit, dass die Concilien nicht nur das Alte festgestellt haben, sondern dass sie mit der Interpretation alter Formeln auch manches ganz Heterogene ansetzten. Aber auch wenn wir die griechische Kirche, des Verständnisses halber, einmal als häretische vorstellen, so sind wir uns doch bewusst, dass wir auch damit nichts als eine orientalische Betrachtungsweise vollziehen, wenn auch rückwärts.

Was also sollte uns berechtigen, die griechisch-orthodoxe Bezeichnung der andern Kirchen des Orients einfach zu übernehmen? Es handelt sich doch für uns darum, eine Bezeichnung zu gewinnen, die unserm Verständnis jener Kirchen entspricht. — Erreichen wir dies mit der oben gewählten Bezeichnung?

Zunächst meine ich, dass wir es nicht erreichen mit der Benennung „Secten", die Gass (in seiner „Symbolik der griechischen Kirche, Berlin 1872") anwendet. Einmal gestattet der Sprachgebrauch nur von Secten zu sprechen innerhalb einer Kirche. Diese stehen ausserhalb der grossen griechischen Kirche, an welche bei jenem Begriff Secten immer als an die übergeordnete und reinere gedacht wird. Zum andern aber verstehen wir unter Secten Gemeinschaften, Verbände, die sich aus einer fertigen Kirche absondern aufgrund neuer, von ihnen gleichsam erfundener Eigenarten. Das trifft ebenfalls bei diesen Kirchen nicht zu. Sie trennten sich ab, weil sie an dem hielten, was bisher geworden war.

Der unverfängliche Ausdruck „Nebenkirchen" aber, den Kattenbusch verwendet, giebt einmal jenen Kirchen doch auch einen Beigeschmack nach Häresie [1]), andererseits scheint er mir wenig zu passen für Kirchencomplexe, die in ihrer Art Vollwertigkeit beanspruchen dürfen. So aber, d. h. als Vollkirche, als selbständiges Kirchenindividuum, muss man z. B. jedenfalls die armenische Kirche betrachten. Auch sie ist eine Grosskirche, zugleich mit einem festgegliederten Organismus. So hat auch einst die koptische Kirche als Grösse neben den andern bestanden, nicht anders, wie die griechische neben der koptischen und neben der armenischen bestand, und noch heute repräsentiert auch die koptische Kirche trotz all ihrer Verödung eine Eigenart christlicher Kirchengestaltung. Das Gefühl, dass dem vollen Individualwert jener Kirchen Eintrag geschieht, wenn man sie als Nebenkirchen bezeichnet, bestimmt mich, diesen Ausdruck für dieselben nicht anzuwenden. Vielmehr würden wir auch mit ihm nur das Urteil hinstellen, welches die orthodoxe griechische Kirche über sie fällt und bereits darin bekundet, dass sie sich selbst die orientalische schlechthin nennt. Für uns aber kommt es wohl

---

[1]) Vgl., wie Kattenbusch selbst S. 205 Anm. 2 Nebenkirchen und Secten einander gleich setzt.

als historische Erkenntnis, aber nicht als letztgültige Einsicht in Betracht, wie jene Kirchen von den Griechen angesehen werden. Das hat wirklichen Wert vielmehr allein für das Verständnis der griechischen Kirche selbst: wir lernen daran ihre Meinung von den andern und zugleich von sich selbst kennen.

Hingegen wenn wir wissen wollen, was jene andern Kirchen sind, so sehen wir zu, was sie an sich selber und in ihren eigenen Augen sind. Andernfalls entschwindet uns ihre Selbständigkeit. Wie mir scheint, hat man sich schon zu sehr daran gewöhnt, diese Kirchen gar nicht als selbständige zu betrachten. Man beliebt, sie als Anhängsel zur griechisch-orthodoxen Kirche zu nehmen. Gegen diese sei es ausgesprochene sei es stillschweigende Meinung möchte ich Verwahrung einlegen. In der Gesamtbezeichnung, die man jenen kleineren orientalischen Kirchen zuteil werden lässt, liegt bereits ein Urteil über sie. Jenen abgewiesenen Bezeichnungen gegenüber halte ich die Bezeichnung „orthodoxe“ aufrecht, um damit auszudrücken, dass es sich um Kirchen handelt, die nicht weniger als die griechische Kirche die Traditionen der ersten Jahrhunderte zu bewahren bestrebt waren oder sind.

Ein anderer wichtiger Punkt kommt hinzu, der diese Bezeichnung angemessen erscheinen lässt. In allen jenen Kirchen hat die römische Kirche Propaganda gemacht. Von ihnen allen sind kleine Teile abgelöst, ihrem ursprünglichen Kirchenbereiche entfremdet und dem Machtbereiche des Papstes einverleibt worden. Sehen wir von diesen römisch gewordenen, also abgefallenen Teilen jener Kirchen auf den Stamm, so scheint mir für diesen keine andere Bezeichnung mehr am Platze als „orthodox“. Damit meinen wir die ihren alten Traditionen treu gebliebenen Anhänger der aus der alten patristischen Zeit datierenden Kirchen. Sie ist auch die übliche Bezeichnung in den amtlichen Statistiken, welche z. B. die ägyptische Regierung über ihre Unterthanen erhebt. Sie unterscheidet zwischen orthodoxen und nicht orthodoxen (d. h. mit Rom

unierten oder zum Protestantismus „bekehrten“) Armeniern, Kopten u. s. w.

I. Die armenische Kirche.

Nächst der griechisch-orthodoxen Kirche ist die armenische die grösste an Zahl und die bedeutendste an Einfluss. Das letztere hängt mit dem Ansehen der Nation zusammen, wenn man von einer armenischen Nation zu reden gestatten will, wiewohl sie ja eine eigene politische Grösse nicht mehr ist. Durch Reichtum sowohl wie durch Bildung zeichnen sich unter den Christen des Orients die Armenier besonders aus und können in beiderlei Hinsicht heute mit den Griechen rivalisieren, und das will doch etwas sagen bei einem Volke, das unter den Verfolgungen im türkischen Reiche derart zu leiden hat, dass es selbst nicht zu verwundern wäre, wenn seine geistige Spannkraft gänzlich verloren gegangen wäre.

Aus persönlicher Anschauung sind mir die Armenier Ägyptens, Palästinas, Syriens, der kleinasiatischen Küste und Konstantinopels bekannt. Was die Verfassungsverhältnisse der innerasiatischen Armenier anlangt, so standen mir hierfür so sichere Quellen zur Verfügung — vor allem die persönliche Gelehrsamkeit des Patriarchen Malakhia Ormanian in Konstantinopel und dessen Bibliothek — dass es für mich selbstverständlich ist, ein Gesamtbild von der Verfassung und Einrichtung der armenischen Kirche hier zu geben. Denn das umfassendste Detail, welches über dieselben vorliegt, ist für uns immer noch die Darstellung Silbernagels aus dem Jahre 1865. Dieselbe ist aber als völlig veraltet anzusehen und giebt keine Anschauung der gegenwärtigen Verhältnisse. Manches von dem, was bei Silbernagel verbesserungsbedürftig ist, hat bereits Gelzer in seinem encyklopädischen Artikel „Armenien“ richtig gestellt[1]). Für die geschichtliche Entwicklung kann ich

[1]) Gelzer, Armenien, in Realencyklopädie f. prot. Theol. und Kirche, ², 1897, Band II, S. 63—92, wo zunächst in vorzüglicher

mich mit der Verweisung auf diesen Artikel begnügen, desgleichen für die Statistik über die heutigen Armenier. Die Einzelheiten der Kirchenverfassung und auch des Verhältnisses der einzelnen Patriarchate der armenischen Kirche hoffe ich jetzt übersichtlich zu schildern.

Die armenische Kirche gehört etwa zu gleichen Teilen zum osmanischen und russischen Reiche. Auf die Dichtigkeit der armenischen Bevölkerung gesehen, gehört derjenige Landstrich, der die gedrängteste armenische Bevölkerung hat, seit 1828 zu Russland. Es ist die Provinz Eriwan, deren armenische Bevölkerung auf 950000 geschätzt wird. In Innerrussland dürften sich ebenfalls an 100000 Armenier finden, sodass insgesamt ca. 1050000 Armenier russische Unterthanen sind. Auf die asiatische Türkei (mit Konstantinopel) kommen etwa eben so viele; nach einigen Angaben sind es etwas mehr, nach andern weniger als im russischen Reiche. In den übrigen Ländern türkischen Scepters (Ägypten, Bulgarien u. s. w.) schätzt man ca. 10 bis 12000, dazu kommen 40000 in Persien[1]).

Die Gesamtzahl aller orthodoxen (gregorianischen) Armenier, auch die in der kosmischen Diaspora eingerechnet, darf man schwerlich auf mehr als $2^1/_4$ Millionen veranschlagen. (Hierzu kommen dann noch etwa 100000 mit Rom unierte, katholische und ca. 30000 protestantisch gewordene Armenier, die uns jetzt nicht interessieren.)

Um die Stellung der heutigen Kirchenhäupter der armenischen Kirche zu verstehen, ist es unerlässlich, einen kurzen Blick auf die Geschichte zu werfen.

Die Kirche nennt sich selbst eine apostolische, weil sie in ihren Ursprung auf die Evangelisationsthätigkeit der Apostel Bartholomäus und Thaddäus zurückführt. Schon in jenen ersten Zeiten haben nach der Tradition schwere Verfolgungen vonseiten der heidnischen Kurden statt gefunden. Während derselben war der Centralsitz der christ-

Kürze ein Abriss der Geschichte des Landes und der Kirche geliefert ist.

[1]) Das Nähere bei Gelzer, Art. „Armenien" S. 90f.

lichen Armenier Ardas, wo noch heute Grab und Kloster des Thaddäus sind. Diese ihre Apostolicität betont die Kirche, um zu bekräftigen, dass sie von Anfang an eine selbständige gewesen ist. Mag jedoch der Anfang des armenischen Christentums thatsächlich auf die Apostel zurückgehen, so ist damit eben nur der apostolische Ursprung des dortigen Christentums gegeben. Eine andere Frage ist dagegen die Autonomie der Kirche selbst und ihres Episkopats. Damit verhält es sich folgendermassen.

Gregor der Erleuchter hat in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts das Land christianisiert, und man kann annehmen, dass dieser Christianisierungsprocess um 300 abgeschlossen war. Dieser Gregor war der erste Bischof Armeniens, und zwar reiste er nach Käsarea und liess sich von dem dortigen Erzbischof Leontios zum ersten Bischof und „Katholikos“ (der Titel begegnet von Anfang an) Armeniens weihen. Hieraus aber darf nicht auf eine Abhängigkeit von Käsarea geschlossen werden. Es brauchte nicht erst ein förmlicher Bruch mit diesem Archiepiskopat vollzogen zu werden, weil er thatsächlich nie die Metropole Armeniens gewesen ist. Ja es hat nicht einmal ein Zusammenhang zwischen beiden bestanden. Das geht u. a. aus der Einrichtung des Katholikats hervor. Nämlich diese Würde war von vorn herein erblich. Ihre Analogie hatte sie nicht im griechischen Episkopat, sondern eher im jüdischen Hohenpriestertum. Auf Gregor folgte sein Sohn Aristages, auf diesen dessen Bruder Wertannes, auf diesen nach einander seine beiden Söhne Grigoris und Ussik.

Der Sitz des Katholikos (Katohighos) hat in den Jahrhunderten mehrfach gewechselt. Das hing mit dem Wechsel der politischen Lage und des politischen Sitzes zusammen, der durch den Ansturm von Osten her immer weiter nach Westen und Südwesten wanderte. Gregorius Illuminator residierte (seit 301) in der damaligen politischen Hauptstadt Wagharschapat oder Walarschapat (= Wallars epat: der König „Wallars hat gegründet“). Bei dieser Stadt liegt das Kloster, dem Gregor den Namen Edschmiadzin gab

(„der Eingeborene stieg herab"), weil er hier in einer Vision den vom Himmel herabsteigenden Jesus sah. — Hier in der Hauptstadt war der Sitz des Katholikos bis 484. In diesem Jahre wurde er nach Dwin (Duin, Twin) verlegt, von dort 930 nach Aghtamar, 959 nach Arkina, 992 nach Ani, 1147 nach Romkla, 1293(4) nach Sis und 1441 an den ursprünglichen Sitz zurück, nun aber ins Kloster Edschmiadzin selbst. Einige vorübergehende Wechsel fanden ausserdem statt; so auch, seitdem der Stuhl in Edschmiadzin war, ein persisches Exil in Ispahan 1618 bis 1638.

In den ehemaligen Sitzen des Katholikos blieben natürlich Metropoliten zurück. Von diesen haben zwei sich besonderes Ansehen zu verschaffen gewusst und haben sich bis heute den Titel Katholikos bewahrt, die von Aghtamar und Sis. Hinzugekommen sind sodann nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken zwei Patriarchate, der eine in Konstantinopel, der andere in Jerusalem. Auf diese fünf Sitze verteilen sich jetzt die einzelnen Diöcesen und die Verwaltung der orthodox-armenischen Kirche; so zwar, dass der Katholikat von Edschmiadzin der grösste an Seelenzahl ist, der Konstantinopler Patriarchat jenem an Seelenzahl etwas nachsteht, hingegen die grösste Diöcesenzahl aufzuweisen hat.

I. Der Katholikat von Edschmiadzin.

Der Katholikos von Edschmiadzin spielt in der armenischen Kirche dieselbe Rolle wie der ökumenische Patriarch in der griechischen. Auch er gilt dem Range nach als der oberste der fünf armenischen Kirchenhäupter, auch bei ihm ist diese Überstellung im Grunde nichts als ein Ehrenpräsidium. Aber doch ist in der armenischen Kirche mehr als in der griechischen das Bewusstsein ausgebildet, dass er die Kirche als eine geschlossene Grösse repräsentiert. Er übt noch das allgemeine Hirtenamt aus und erlässt Encykliken an die übrigen Teile der armenischen

Kirche, die hier mit grösserer Achtung aufgenommen werden, als bei den Griechen diejenigen des ökumenischen Patriarchen[1]). Er ist der Grosspatriarch und hat demgemäss den unmittelbaren Specialpatriarchat über die gesamte armenische Diaspora, so weit dieselbe nicht zu den Sprengeln der anderen Patriarchen gehört.

Seine specielle Jurisdictionsgewalt reicht daher über alle Armenier in Russland, Persien, Hindustan, China, Australien und Amerika. Dieser Bereich ist in 24 Diöcesen eingeteilt, die wieder auf 10 Metropolien verteilt sind. Es giebt nämlich sechs Metropolien in Russland, zwei in Persien (Ispahan und Tebris, unter dem Metropoliten von Ispahan stehen auch Indien und China mit einem Bischof in Kalkutta), eine in Paris und eine zu Worcester in Amerika.

Von einer Wahl des Katholikos war in den ersten Zeiten, wie erwähnt, nicht die Frage. Erst nachdem das Geschlecht des Erleuchters ausgestorben (Mitte des 5. Jahrh.), trat die Wahl an die Stelle der Erblichkeit, in der Regel so, dass der König von drei Candidaten einen nahm. Seit 1828 gehört Edschmiadzin, das in der Provinz Eriwan liegt, zu Russland. Von Russland ist denn auch die heutige Wahlordnung ins Leben gerufen worden, die sich auf das Jahr 1836 zurückschreibt, jenes Jahr, in dem das armenische Christentum als Staatsreligion in Russland anerkannt worden ist.

Der Katholikos wird durch eine Wahlversammlung von 115 Personen, nämlich 61 Klerikern und 54 Laien, gewählt. Unrichtig giebt Silbernagel (Verfassung und gegenwärtiger Bestand u. s. w. S. 172) an, dass der Katholikos allein von der heiligen Synode zu Edschmiadzin gewählt werde. Der grosse Wahlkörper setzt sich vielmehr nach den jetzt geltenden Bestimmungen folgendermassen zusammen: die acht Mitglieder der Synode von Edschmiadzin, sieben höhere Mönche des Klosterkapitels von

[1]) Siehe den Eingang eines solchen Hirtenbriefes bei Kattenbusch, Confessionskunde S. 210 f, abgedruckt aus JprTh 1890, S. 306 f.

Edschmiadzin, sechs geistliche und sechs Laien-Delegierte aus den russischen Metropolien, vier Vertreter aus Persien, die Repräsentanten der 44 Diöcesen Konstantinopels (44 geistliche und 44 weltliche) und je ein geistlicher und ein weltlicher Delegierter von Sis, Aghtamar und Jerusalem. Die Wahlversammlung besteht sonach aus 125 Männern, von denen die Türkei 94, Russland und Persien 31 stellen.

In dieser starken Beteiligung der armenischen Gesamtkirche bei der Wahl spricht sich am deutlichsten der Gedanke aus, dass wirklich das einheitliche geistliche Haupt aller Armenier erwählt werden soll. Alle Bischöfe haben dabei das Recht, nicht persönlich zu kommen, sondern einen geistlichen Stellvertreter zu schicken. — Diese Versammlung wählt zwei Metropoliten aus, und aus diesen bestimmt der Zar den Katholikos. Nach beendeter Wahl wurde früher der Katholikos durch den Metropoliten von Siunik inthronisiert; heute ist statt dessen wieder eine Art Consecration üblich; zwölf Bischöfe machen auf seinem Mittelkopf mit dem Myron ein Kreuz.

Für die Verwaltungsgeschäfte innerhalb Russlands hat der Katholikos eine Synode von acht Mitgliedern zur Seite, Bischöfen und Wartabeds, die von ihm selbst vorgeschlagen und vom Zaren ernannt sind. Den Vorsitz in der Synode führt stets der seiner Consecration nach älteste unter ihren Mitgliedern. Ausserhalb Russlands dagegen ist der Katholikos in der Verwaltung seines Katholikats ganz frei; hier lässt er sich nur durch den Vorstand des Klosters unterstützen. — Der gegenwärtige Inhaber des Katholikats Ter Makar war vorher Patriarch in Konstantinopel gewesen.

2. Der Patriarchat von Konstantinopel.

Der Patriarch von Konstantinopel nimmt ohne Zweifel die nächste Stelle nach dem Katholikos ein; ja da dieser eigentlich nur einen Ehrenvorrang hat, so kann man jenen als durchaus coordiniert betrachten. Er ist durchaus selbständig, so weit dies durch die türkische Regierung

verstattet ist, — der Katholikos ist aber durch die russische Regierung nicht minder in Schach gehalten. Nur das heilige Salböl (Myron) bezieht Konstantinopel wie die gesamte armenische Kirche von Edschmiadzin, dessen Katholikos gegenwärtig allein die Weihung des Myron vollzieht. (Vgl. hierüber noch die betreffende Bemerkung S. 123 über Sis und Aghtamar).

Zu dieser unabhängigen Stellung ist der Patriarch erst gelangt, seit Konstantinopel türkisch ward. Vorher hatten die Armenier nur einen Bischof am Bosporus, und zwar seit dem Anfang des 14. Jahrhunderts. Bald nach der Eroberung Konstantinopels, nachdem schon der ökumenische Patriarch von dem Eroberer mit dem Regiment über das rum-milletti ausgestattet war, erhielt auch 1461 das armenische millet von Mohammed II. einen Patriarchen. Der Sultan gab dem Erzbischof von Bursa (Brussa) namens Owakim (Joakim) den Patriarchat über alle übrigen, nicht griechischen, Christen der Türkei und zugleich die Rechte, welche auch der griechische Patriarch und der muslimische Obergeistliche hatten in Familien- und Erbschafts-, Cult- und Kirchen-, Wohlthätigkeits- und Unterrichtsfragen. Seitdem führt der armenische Patriarch von Konstantinopel den Titel „Haupt aller Christen des Orients“, das will sagen: aller nicht griechischen.

In diesem Umfange übte er das Amt bis etwa 1830 factisch aus. Da aber bekamen zunächst die römischen Katholiken einen eigenen Patriarchen in Konstantinopel, und alsbald erlangten alle anderen Kirchen ihre eigenen kirchlichen Oberbehörden. Von da an ist er also der Patriarch aller Armenier des türkischen Reiches (mit Ausnahme derer von Jerusalem und Cilicien). Dreierlei Befugnisse sind in sein Amt einbegriffen: 1. er ist das nationale Haupt der türkischen Armenier, 2. er ist das geistliche Haupt für die Armenier in Kleinasien, Ägypten[1]),

[1]) Es ist unglaublich, wie jemand, der seine Aussagen auf Autopsie gründet, von einem armenischen Patriarchen in Kairo sprechen kann. Wir lesen bei von Fircks „Ägypten“ Berlin 1896,

den Inseln, Italien, Griechenland, Serbien, Bulgarien, 3. er übt als Vertreter des Katholikos von Edschmiadzin das Oberaufsichts- und Schutzrecht über den Patriarchen von Jerusalem und die Katholiki von Sis und Aghtamar.

Der Wahlmodus ist 1860 geregelt worden. Die Instruction, welche der Sultan 1857 an die einzelnen Religionsgemeinschaften und Kirchen seines Reiches richtete, und in der er bestimmte, dass gemäss den Tendenzen des Hatti-humajum die Zustände in jeder einzelnen Kirche gesetzmässig geordnet werden sollten, wurde auch der Impuls für die Fixierung der armenischen Patriarchenwahl, (vgl. oben S. 11 und 23 Anm.), die ähnlich vollzogen wird wie die Wahl des ökumenischen Patriarchen.

Die grosse Wahlversammlung ist aus 140 Personen zusammengesetzt, von denen nur 20 Kleriker, die übrigen 120 Laien sind. 40 der letzteren sind Abgeordnete der 40 Hauptdiöcesen des Patriarchats, und 80 sind die Vertreter der Eparchien von Konstantinopel, die je nach ihrer Seelenzahl mehrere Delegierte stellen. Die Candidatenliste aber wird zuvor von dem „Kirchlichen Rat", d. h. sämtlichen Bischöfen, Wartabeds und Priestern der Hauptstadt, etwa 50—60 an der Zahl, aufgestellt. Die grosse Wahlkörperschaft vollzieht sodann die Wahl des Einen, der von der türkischen Regierung bestätigt werden muss.

Die „General-Versammlung," welche die Patriarchenwahl besorgt, ist zugleich eine der Verwaltungsbehörden, die für die armenische Bevölkerung des Patriarchats durch das Nationalstatut von 1863, das Sahmanatruthiun, eingesetzt sind. Dieses hat bestimmt, dass der Patriarch der oberste Director jeder einzelnen der

II, S. 84, dass das geistliche Oberhaupt der armenischen Kirche von Ägypten der Katholikos von Edschmiadzin ist, „welcher den mit der Leitung der ägyptischen Gemeinden betrauten Patriarchen ernennt und weiht. Der Amtssitz dieses Patriarchen ist Alt-Kairo". Es ist hierzu zu bemerken, dass niemals ein armenischer Patriarchat für Ägypten bestanden hat.

im folgenden zu nennenden armenischen Ratskörperschaften ist und die ausübende Gewalt wie die geistliche Jurisdiction besitzt. Die Generalversammlung tritt alle zwei Jahre zur Beratung über Gesetze zusammen, ausser der Zeit je nach Bedürfnis (Patriarchenwechsel). Ausserdem stehen dem Patriarchen zwei Ratskörperschaften zur Seite: a) Der geistliche Rat, welcher der heiligen Synode der Griechen entspricht. Er ist aus 14 Mitgliedern (Bischöfen und Wartabeds) zusammengesetzt, für die der älteste Bischof den Vorsitz führt. Einmal in der Woche (Dienstags) ist Sitzung für die geistlichen Angelegenheiten der Gemeinde. b) Der bürgerliche Rat, aus 14 Laien bestehend, unter denen die beiden Vorsitzenden Paschas zu sein pflegen; er tagt im Winter Freitags, im Sommer Mittwochs. Diese beiden Collegien vereinigen sich c) zu dem gemischten Rate (ganz ähnlich wie die „zwei Körperschaften" des ökumenischen Patriarchats), der ebenfalls eine wöchentliche Sitzung hat und besondere Verwaltungsfragen behandelt. Die Neuwahl dieser Körperschaften geschieht jedes zweite Jahr in der regelmässigen Sitzung der grossen Generalversammlung.

Dazu kommen einzelne Commissionen für Unterrichts-, Justiz- und Rechnungswesen, für Erbschafts- und Ehestreitigkeiten, für Kloster- und Hospitalwesen. Dieser grosse Verwaltungsapparat beschäftigt eine Kanzlei von etwa 30 Schreibern in sieben Büreaus.

Zum Patriarchat Konstantinopel gehören factisch 44 Diöcesen, da die 45., Kars, der Diöcese Kaukasus-Eriwan eingegliedert ist und von Edschmiadzin verwaltet wird. Ägypten, das früher zu Jerusalem gehörte, ist Anfang des 19. Jahrhunderts in die Abhängigkeit von Konstantinopel gekommen. Die Bischöfe, die an der Spitze einer Diöcese stehen, haben keine Suffragane; die in eine Diöcese einbezogenen kleineren Districte stehen daher direct unter dem Leiter der Diöcese. Nur die Inhaber bedeutender Diöcesen wie Erzerum, Wan, Musch, Siwas, Smyrna, Charput führen den Titel Erzbischof. Ein grosser Teil

der Diöcesen ist zudem von Wartabeds verwaltet, die nicht zu Bischöfen consecriert sind[1]), und einige kleinere Diöcesen stehen als Patriarchats-Vicariate direct unter dem Patriarchen. Nach der Liste des Patriarchats gebe ich die officielle Reihenfolge der Diöcesen: 1. Konstantinopel, 2. Adrianopel, 3. Rodosto, 4. Ismid, 5. Brussa, 6. Balikesser und Banderma, 7. Biledschik, 8. Kutahir, 9. Smyrna, 10. Angora, 11. Kaïsseri (Käsarea), 12. Siwas, 13. Tokat, 14. Amassia und Mersiwan, 15. Schabin-Karahissar mit Azbder, 16. Samsun, 17. Trapezunt, 18. Erzerum mit Passin und Terdjan, 19. Ersingian mit Kemach, 20. Baiburt, 21. Keghy, 22. Bajased und Alaschgerd, 23. Wan mit Chekkiari, 24. Lim und Gduz, 25. Bitlis, 26. Musch, 27. Seert, 28. Diarbekir, 29. Palu mit Arghi und Tschinkusch, 30. Charput, 31. Egin, 32. Arabkir, 33. Tscharsandschak mit Tschimisgesek, 34. Urfa, 35. Bagdad, 36. Ägypten, 37. Bulgarien, 38. Rumänien; folgen die Vicariate: 39. Armasch, 40. Kastamuni, 41. Belegaes, 42. Gindsche, 43. Kreta, 44. Saloniki.

Das 19. Jahrhundert hat 24 Patriarchen auf dem Konstantinopler Stuhl gesehen. Der Wechsel ist also nicht ganz so häufig gewesen, wie im ökumenischen Patriarchat. In der ersten Hälfte des Jahrhunderts kam es drei Mal vor, dass dieselbe Person zum zweiten Male den Stuhl einnahm. Zur Illustration gebe ich die Liste.

Daniel I. Surmaretzi	1799—1800
Ohannes XI. Baiburtzi . . .	1800—1801
Krikor (Gregor) IV. Khamsetzi .	1801—1802
Ohannes XI. (zum 2. Mal) . .	1802—1813
Abraham I. Kolian	1813—1815
Boghos I. Edirnetzi	1815—1823
Karapet II. Balatzi	1823—1831
Stepanos III. Aghani	1831—1839

[1]) Vermutlich, um die Abhängigkeit von Edschmiadzin etwas zu umgehen; zudem ist es umständlich, jeden Consecranden nach Edschmiadzin zu schicken, welches allein das Bischofsconsecrationsrecht hat.

Agopos III. Seropian	1839—1840
Stepanos III. (zum 2. Mal) . .	1840—1841
Assadur III. Bolsetzi	1841—1844
Mattheos II. Tschuchadschian .	1844—1848
Agopos III. (zum 2. Mal) . . .	1848—1858
Kework II. Keresdedschian . .	1858—1860
Sarkis V. Komjundschian . . .	1860—1861
Stepanos Maghakian (als Verweser)	1861—1863
Boghos II. Taktakian	1863—1869
Iknadios I. Kakmadschian . . .	1869—1869
Myrditsch I. Khrimian	1869—1874
Nerses II. Warjabedjan . . .	1874—1884
Haruthiun I. Wechabedjan . .	1885—1888
Khoren I. Achikian	1888—1894
Mattheos III. Ismirlian . . .	1894—1896
Malakhia I. Ormanian	1896—

Der gegenwärtige Patriarch Malakhia Ormanian hat ein bewegtes Leben hinter sich. Er ist 1841 zu Pera-Konstantinopel von katholischen Armeniern geboren und kam im zehnten Jahre zur Erziehung in ein römisches Kloster. 1851—1867 absolvierte er die Klosterschule und das Priesterseminar und erwarb den philosophischen und juristischen Doctorgrad. Danach wurde er Abt der armenischen Antonianer zu Sanct Peter in Rom. Aus Anlass der Bulle Reversurus Pius' IX. wurde wie so viele andere auch er zum Widerspruch gereizt und mit den Antonianern zusammen am 26. Mai 1870 in den Bann gethan. Von nun an ging Malakhia zu den orthodoxen Armeniern und war 1880—87 Metropolit von Erzerum, dann ein Jahr lang Lehrer der Theologie zu Edschmiadzin. Hier konnte er nicht bleiben, weil die russische Regierung ihn nicht als Professor bestätigte, indem sie einen russischen Armenier vorzog. Malakhia kam dann als Director an das theologische Seminar zu Armasch bei Ismid, wo er seit 1889 wirkte, und 1896 rückte er in seine gegenwärtige Stelle ein.

Die Residenz des armenischen Patriarchen befindet sich in Kum Kapu (Stadtteil Stambul in Konstantinopel).

Jedoch schon seit zwei Jahren hat Malakhia diesen Ort nicht bewohnt, sondern nur vorübergehend betreten aus Anlass der Sitzungen des Verwaltungsrats, die im Patriarchatsgebäude abgehalten werden. Er wohnt in dem Privathause seiner Familie (Mutter und zwei Schwestern führen das Haus) im Stadteil Pera. Gelzer[1]) berichtet von dem Anlass zu diesem Wohnungswechsel: Malakhia hatte im Sinn gehabt, sein Amt ganz aufzugeben wegen der Qualen, die seinem Volke von der Staatsregierung bereitet werden. Jetzt hat er wieder Hoffnung, noch manches zur Besserung der Zustände erwirken zu können. Doch ist er, wie die letzten Vorgänge zeigen, ständig im Begriff, seinen Abschied einzureichen.

3. Der Patriarchat von Jerusalem.

Der Patriarch von Jerusalem nimmt im Vergleich mit dem von Konstantinopel eine erbärmliche Stelle ein. Als Patriarchat besteht dieser Bischofssitz etwa seit der Mitte des 17. Jahrhunderts, als ein Katholikos von Edschmiadzin dem Metropoliten von Jerusalem das Recht einräumte, sein Myron selbst zu weihen. Diese Erlaubnis gilt aber schon seit lange nicht mehr; das armenische Jerusalem ist vom Bosporos stark abhängig. Der Patriarch von Konstantinopel corrigiert nach Belieben die Candidatenlisten für die Patriarchenwahl in Jerusalem, vermittelt den Verkehr des Jerusalemer Patriarchats mit der Pforte und übt sogar ein directoriales Aufsichtsrecht über die Person des palästinensischen Collegen aus. Zu Jerusalem gehört Palästina, Cypern und ein Teil von Syrien, das ganze Gebiet auf 5 Diöcesen (Jerusalem, Damaskus, Jaffa, Beirut, Cypern) verteilt, die ausser Jerusalem nur von Wartabeds verwaltet werden. An äusserem Reichtum ist jedoch die kleine Jerusalemer Gemeinde immer noch sehr ansehnlich. Nur die Russen rivalisieren neuerdings mit ihnen an Grundbesitz, doch auch diese erst, seitdem sie in den letzten

[1]) Geistliches und Weltliches, S. 108 f.

Jahren durch ihren Palästinaverein grosse Complexe käuflich erworben haben[1]).

Die Candidatenliste für die Patriarchenwahl wird vom Klerus zu Jerusalem aufgestellt, und eben dieser wählt mit Hinzuziehung einiger angesehener Laien den neuen Inhaber des Stuhles. Der Sultan hat die Bestätigung. In der Verwaltung steht dem Patriarchen ein Rat von sechs Bischöfen und Archimandriten zur Seite.

Der jetzige armenische Patriarch von Jerusalem Haru Thiun steht im 87. Lebensjahre. Er ist ans Zimmer gefesselt, wenn auch für sein Alter äusserst gut conserviert. Er war zuvor Katholikos in Edschmiadzin, dann zwei Jahre Patriarch in Konstantinopel und ist jetzt seit zwölf Jahren in Jerusalem, wo er im Kloster St. Jakob wohnt.

4. 5. Die Katholikate von Sis und Aghtamar.

Die beiden letzten Katholiki sind ganz unbedeutend. Sis hat annähernd noch dieselbe Bedeutung wie Jerusalem und umfasst heute dreizehn Diöcesen in Cilicien und Syrien, nämlich Sis, Adana, Hadschin, Aleppo, Aintab, Antakia (Antiochien), Malatia, Maras, Zeitun, Gozgat, Gurum, Diurik, Darende. Zu Aghtamar aber gehört ausser dem Wansee, in dem die Insel Aghtamar liegt, nur ein ganz kleiner Strich des Wilajets Wan und Khizan, das in dem Gouvernement Bitlis liegt, welch letzteres zum Patriarchat von Konstantinopel gehört. Sis ist der legiti-

[1]) Den Armeniern gehört in Jerusalem das weite teilweis noch unbebaute Terrain vor dem Jaffathore gegenüber dem Stadtpark; auch das neuerbaute Parkhotel steht auf armenischem Boden. Ausserhalb der Stadtmauern zieht sich auf dieser Seite der armenische Besitz hinauf bis zu dem Wege, der zum deutschen Consulat abbiegt. Dazu kommt der grosse Bezirk des armenischen Klosters St. Jakob mit seinem Garten in der Stadt. Auch in Konstantinopel zeichnen sich die Armenier durch enormen Grundbesitz aus. Ein Zeichen hierfür ist auch der Umstand, dass sie in Konstantinopel selbst nicht weniger als 36 Kirchen ausser ihrer grossen Kathedrale zu Kum Kapu haben.

mere von beiden, insofern er den Titel Katholikos nicht abgelegt, sondern behalten hat, als der Sitz des Katholikos von hier nach Edschmiadzin verlegt wurde; er führt den Titel „Katholikos des Hauses Cilicien". Aghtamar hat sich im 12. Jahrhundert den Katholikostitel selbst wieder beigelegt und galt daher langezeit als schismatisch. Beide sind jedoch in der That nicht mehr als Metropoliten.

Auch über diese beiden Katholiki übt Konstantinopel die Oberaufsicht. Das einzige Vorrecht, das sich mit ihrem Katholikostitel verbindet, ist, dass sie ihr Myron selbst bereiten dürfen. Seit acht Jahren aber waren beide Sitze (Aghtamar und Sis) vacant und Aghtamar ist es noch; die dortigen Kirchen mussten daher das Myron von Edschmiadzin beziehen, und Konstantinopel besorgte es ihnen. Erst Dec. 1901 wurde ein jerusalemischer Patriarchatsgeistlicher Erezan, bisher Vertreter des Haru Thiun in Konstantinopel, zum Katholikos von Cilicien gewählt, er scheint jedoch seinen Stuhl noch nicht bestiegen zu haben.

Eine Localversammlung von Klerikern und Laien stellt die Candidatenliste für den Katholikat auf, die vom Patriarchen in Konstantinopel revidiert wird. Nach der Wahl erfolgt die Bestätigung ebenfalls durch den Patriarchen von Konstantinopel. Ganz neuerdings verlangt die Pforte, dass die Candidatenlisten von Jerusalem, Sis und Aghtamar schon vor der Wahl durch den Patriarchen von Konstantinopel ihr eingereicht werden. — Zur Seite haben die Katholiki eine kleine Synode von sechs Personen.

Aus dieser Einrichtung der Kirchenverwaltung geht hervor, dass die armenische Kirche eigentlich zwei Oberhäupter hat, dass aber diese beiden factisch ganz selbständig neben einander sind. Und zwar behauptet der Katholikos von Edschmiadzin freilich den Ehrenvorrang, dagegen der Patriarch von Konstantinopel die grössere Bedeutung. Denn diesem sind die drei anderen Patriarchen des türkischen Reiches völlig untergeben. Es ist daher richtig, wenn

Kattenbusch sagt: „Weit wichtiger als alle drei Katholiki ist der Patriarch von Konstantinopel“ [1]). Nur in zwei Punkten hat der Katholikos von Edschmiadzin dem Patriarchen von Konstantinopel gegenüber bis heute sein Vorrecht gewahrt: in dem Erlassen von Hirtenbriefen und in der Consecration der Bischöfe und des Myrons.

Betreffs der Weihe des Myrons aber ist wiederum zu bemerken, dass dieselbe ausser von ihm auch von den beiden kleinen Katholiki de jure ausgeübt wird, und dass diese das von ihnen geweihte Myron in ihren kleinen Sprengeln verteilen. Es verhält sich mit dieser Myronweihe also ähnlich wie in der griechischen Kirche: von dem obersten Haupte wird sie als ein letztes Reservat betrachtet, auf das sich die alte im Verschwinden begriffene Herrlichkeit zurückzieht, und die übrigen Teilkirchenhäupter machen hin und wieder den Versuch, auch dies Reservat dem Oberhaupte zu entreissen. Es würde gewiss kein Schisma zur Folge haben, wenn alle fünf jeder für seinen Specialsprengel das Myron bereitete, doch auch hier unterlässt man das energische Vorgehen aus dem praktischen Bedenken vor der Umständlichkeit dieser Handlung, die in der armenischen Kirche in derselben Weise vorgeschrieben ist wie in der griechischen. Indem Öl über dem Feuer erwärmt wird, werden die vierzig verschiedenen wohlriechenden Essenzen und eine Partikel alten Myrons darunter gemischt, und das alles geschieht unter dem Absingen einer besonderen endlosen Litanei. Der Arm Gregors des Erleuchters spielt eine weitere Hauptrolle dabei, da mit ihm fortwährend das Kreuz über den Ingredienzien geschlagen wird. In Edschmiadzin wird ausserdem zum Umrühren die Lanze benutzt, mit welcher der Kriegsknecht in Jesu Seite stach. Bei dieser ganzen Ceremonie müssen zwölf Bischöfe assistieren. Die Bereitung des Myrons findet nicht alle sieben Jahre statt, wie Silbernagel angiebt, sondern je nach Bedürfnis, in der Regel alle drei Jahre zwei Mal.

[1]) Kattenbusch, Confessionskunde S. 211.

Es giebt auch in der armenischen Kirche eine doppelte Klerisei, eine ehelose und eine verheiratete.

1) Die cölibatäre Geistlichkeit hat das Amt der Diöcesanverwaltung und der kirchlichen Lehre. Alle Leute dieses Standes sollen gebildet sein. Für den Zweck der theologischen Ausbildung hat die Kirche jetzt drei grössere und vier kleinere Priesterseminare. Die grossen sind zu Edschmiadzin für Russland, zu Armasch bei Ismid für den Bereich von Konstantinopel, im Jakobskloster zu Jerusalem für Palästina-Cypern; die kleineren befinden sich zu Sis und in den Klöstern von Käsarea, Musch und Wan.

Die Geistlichen der Verwaltung oder der Hierarchie sind Metropoliten und Bischöfe. In jeder Diöcese giebt es einen geistlichen Rat von Priestern und einen bürgerlichen Rat von Notabeln. Jeder der beiden Räte besteht aus sechs bis sieben Personen. — Metropoliten und Bischöfe tragen als Abzeichen den Hirtenstab und die Mitra. Man führt den Gebrauch dieser Insignien auf die Zeit der Kreuzzüge zurück; damals habe ein Papst dem Katholikos als Geschenk die Mitra und den römischen Krummstab geschickt, und seitdem seien sie auch bei den Bischöfen in Gebrauch. Metropoliten und Bischöfe werden nicht von den Patriarchen, sondern allein vom Katholikos in Edschmiadzin geweiht; doch haben sich die kleinen Katholiki von Sis und Aghtamar auch dies Recht bis auf den heutigen Tag zu reservieren gewusst.

Das Lehramt liegt in den Händen der Wartabeds, welches Wort so viel bedeuten soll wie Doctor der Theologie. Man unterscheidet den kleinen und grossen Wartabed oder den Wartabed der vier Grade (masnawor) und den der zehn Grade (dsairagujn), demgemäss dass die Weihe zu der niederen Stufe in der Verleihung von vier Graden, d. h. Functionen besteht, die Weihe zur höheren Stufe in der Verleihung von zehn weiteren Functionen. Diese sind im Sinne von Lehrbefähigungen und von innerer Berufstüchtigkeit gedacht und werden als Werke des heiligen Geistes beschrieben. Sie sind also nicht als verschiedene Functionen

ganz rein auseinander gehalten, zeichnen vielmehr das Ideal der Wartabed-Persönlichkeit vor. Die Weihe erhält der Wartabed vom Bischof.

Die Grade, welche bei der Weihe zum grossen Wartabed einzeln verliehen werden, sind: die Betrübten und Geängsteten zu trösten; ein Mittler zwischen Gott und Menschen zu sein, Fürsprache bei Gott einzulegen, die Schlechten zu bessern; zur Busse zu rufen; zu predigen; den Weg des Herrn zu bereiten; die difficilen Tugenden zu erwerben, um den Schatz der rein geistigen Güter zu empfangen; selbst durch Werke zu erfüllen, was er im Worte prediget; beim Rügen keine Rücksicht walten zu lassen; die Gemeinde zu führen zur vollkommenen Altersstufe der Fülle Christi; dass Jesus in ihn eingiesse die strahlende Herrlichkeit des siebenfältigen Geistes mit Zungenreden und allerlei Fröhlichkeit.

2) Die verheiratete Geistlichkeit wird aus dem Volke genommen und empfängt keinen besonderen Unterricht für das Amt. Gleichwohl liegt ihr nicht blos die Handhabung der Ceremonien bei der Liturgie ob, sondern sie hat sowohl die Messe selbst in der Regel abzuhalten, da der Bischof dies nur an besonderen Tagen thut, als auch die specielle Seelsorge auszuüben, Streitigkeiten in der Ehe und sonst zu schlichten, für die Kranken zu sorgen und ähnliches. Dieses Amt des verheirateten Priesters, das gar nicht besoldet, sondern einzig auf die Mildthätigkeit der Gemeinde angewiesen ist, wird als ein Vertrauensposten angesehen. Daher werden diese Priester auf Vorschlag und Wunsch des Volkes vom Bischof geweiht. Der Priester ist also in der Regel ein Kind seiner Pfarrei.

II. Die koptische und abessinische Kirche.

Die Kirchen der Kopten und der Abessinier sind diejenigen, welche von allen orientalischen Kirchen bei uns am wenigsten bekannt sind. Beide sind zusammenzufassen,

da sie sowohl rituell fast vollständig mit einander übereinstimmen als auch in der Verwaltung auf gemeinschaftlichem Boden stehen. Zunächst besprechen wir die koptische Kirche.

Wenig Erfreuliches lässt sich über sie sowie über ihre südlichere Schwester sagen. Aber doch ist gerade die koptische Kirche besonders interessant, weil uns in ihr die Ruine einer im fünften Jahrhundert sich verselbständigt habenden monophysitischen Kirche vorliegt, einer Kirche, die sich am strengsten gegen alle äusseren Beeinflussungen abgeschlossen hat. Den Ansturm der Araber freilich hat sie über sich ergehen lassen müssen, und sie hat schwer unter demselben gelitten. Jedoch hat sie kaum je eine Einmischung anderer christlicher Culte und Auffassungen geduldet[1]). Es gilt auch heute als ausgemachte Sache, dass die Zugehörigen dieser Kirche wirklich die Abkömmlinge der alten Ägypter sind, wie der Name, vorhanden in dem griechischen ae-gypt-os, vorliegt in dem alten Karawanenknotenpunkt und einstweiligen Centrum des Landes, der heutigen Stadt Kuft oder Guft (Koptós, Kubt, Ubt, Kibt) etwas nördlich vom alten Theben.

Von all der alten Grösse der koptischen Kirche ist freilich nicht viel übrig geblieben. Dass sie aber geblüht hat, zeigen uns die zahlreichen Reste von Klöstern und Kirchen, welche die Wüste zum Teil begraben hat[2]). Es erscheint schwierig, den Grund des rapiden Verfalles anzugeben, ohne der einen oder andern Partei Unrecht zu thun. Aber mit erdrückender Last drängt uns die Geschichte die Annahme auf, dass der Hauptgrund, weil der Anlass, des Rückganges in den fremden Gewalten zu suchen sein wird, die über diese Kirche hereinbrachen. Man muss dabei in Erwägung ziehen, dass Ägypten ein Land ist, auf

[1]) Dass dennoch Einflüsse stattgefunden haben, zeigt die Liturgie, die Auffassung vom Abendmahl u. ä. Vgl. später am betr. Ort.

[2]) Eins der grössten Klöster muss Sanct-Symeon auf der Nilinsel Elephantine bei Assuan gewesen sein. Dasselbe war, wie die Mauer- und Treppenreste erkennen lassen, dreistöckig gebaut, mit sehr starken Mauern, grossen Hallen und grossem Refectorium.

das von je der Sinn von Eroberern gerichtet war, ein solches Land bietet Reize für den Ankömmling, und stets haben die Eroberer derselben sich rücksichtslos bemächtigt.

Als 640 Omar das Land einnahm und Kairo gründete, da wähnten die Kopten aufzuatmen, da sie das ihnen verhasste Joch der byzantinischen Orthodoxie abstreifen würden. Aber sie mussten bald spüren, dass ihr Los nur härter geworden war. In allen Lebensbedingungen, in jeder Bewegung eingeschränkt, hatten sie weder für die Bedürfnisse des täglichen Lebens noch für die Ausübung der Religion diejenige Freiheit, welche erforderlich ist, um dem ansetzenden Rost zu wehren. Das Volk und die Kirche wurden systematisch ihrem Untergange entgegengeführt, und alles Selbstbewusstsein wurde ihnen von den Bedrängern genommen. Die harte Kopfsteuer decimierte das Eigentum, und der Fanatismus wütete in rohester Weise gegen die christlichen Heiligtümer.

Über tausend Jahre lebten die Kopten in diesem Zustande der Unterdrückung. Brach auch die Wut des muslimischen Pöbels nur hin und wieder durch, so hatten doch die Autochthonen eine Last von Verachtung unaufhörlich zu tragen. Erst im 19. Jahrhundert wurden die Verhältnisse besser: die Regierung Mehemed Alis war duldsam. Erst jetzt war die Möglichkeit gegeben, die spärlichen Überreste alter Religiosität zu sammeln — und dieser Überbleibsel werden nicht viele gewesen sein.

Unter dem Druck war auch die Volkszahl erheblich zurückgegangen. Heute ist die koptische Bevölkerung Ägyptens wieder weit zahlreicher als zu Anfang des vorigen Jahrhunderts. Wenn die früheren Angaben über ihre Kopfzahl richtig sind, so ist die koptische Nation im Lauf der letzten hundert Jahre um das Vierfache gewachsen. Die Angaben aus früheren Zeiten zu controllieren bin ich aber nicht in der Lage. Im Jahre 1835 schätzte Lane[1]) die Kopten auf 150000, wovon 10000 auf Kairo entfielen.

[1]) Manners and customs of the modern Egyptians, vol. 3.

Im Jahre 1873 gab Lüttke[1]) ihre Zahl auf höchstens 250000 an. Sollte nun in den letzten drei Jahrzehnten die koptische Bevölkerung so sehr angewachsen sein, dass sie ihre jetzige Höhe von 600000 erreichte? Oder war die Angabe von Lüttke zu niedrig gegriffen?

Die gegenwärtigen Bevölkerungsverhältnisse Ägyptens gebe ich nach dem neuesten officiellen Recensement von 1900 und verweise zur Ergänzung auf diejenigen Daten, welche bereits bei Besprechung der griechisch-orthodoxen Kirche Ägyptens genannt werden mussten (vgl. oben S. 40 f.).

Die Gesamtbevölkerung Ägyptens wird danach auf 9734405 angegeben, wovon 9621831 Eingeborene und 112574 Fremde sind. Die Kopten gehören natürlich ausnahmslos zu den Eingeborenen. Der Stamm der eingesessenen Bevölkerung ist heute muslimisch: 8971761. Nach weiterem Abzug der israelitischen Bevölkerung bleiben für die eingeborenen Christen insgesamt 637357; von diesen sind 609511 Kopten. Unter diesen Kopten sind 4630 mit der römischen Kirche unierte und 12507 von der amerikanischen Mission für den Protestantismus gewonnene. Orthodoxe Kopten wohnen demnach in Ägypten 592374. Die gesamten Kopten verteilen sich nach dem Recensement folgendermassen auf die einzelnen Provinzen und Gouvernements.

1. Unter-Ägypten.

Gouvernements	total	Orthodoxe	Röm.-unierte	Protestanten
Kairo	27546	26440	946	160
Alexandrien .	5338	5059	193	86
Damiette . .	659	658	—	1
Port Saïd . .	538	520	18	—
Suez	262	248	14	—
El Arisch . .	8	8	—	—
	34351	32933	1171	247

[1]) Ägyptens neue Zeit, Band II, S. 343.

2. Mittel-Ägypten.

Gouvernements	total	Orthodoxe	Röm.-unierte	Protestanten
Behera . . .	8 609	8 581	25	3
Scharkieh . .	14 042	13 999	19	24
Dakahlieh . .	14 865	14 799	35	31
Gharbieh . .	18 482	18 396	67	19
Kaljubieh . .	7 803	7 766	14	23
Menufieh . .	26 589	26 570	8	11
	90 390	90 111	168	111

3. Ober-Ägypten.

Beni Suef . .	19 913	19 699	72	142
Fayum . . .	18 129	17 513	26	590
Gizeh	11 030	11 021	1	8
Minjeh . . .	94 088	92 223	212	1 653
Assiût . . .	170 662	161 686	712	8 264
Girgeh . . .	112 562	109 777	1793	992
Kene	53 777	52 802	475	500
Nubien . . .	4 609	4 609	—	—
	484 770	469 330	3 291	12 149

Die Kopten bilden ungefähr $^1/_{15}$ der Gesamtbevölkerung. Das Verhältnis zur Zahl der Muslimen ist in den einzelnen Provinzen sehr verschieden. In den Provinzen Beni Suef und Fayum ist das Verhältnis 1 : 15 ungefähr gewahrt. Dagegen sind die Kopten sehr in der Minderzahl in Gizeh (390120 Muslimen) und in Nubien (235288 Muslimen). Im ganzen sind die Kopten in Oberägypten in verhältnismässiger Überzahl: es stehen hier 484770 Kopten gegen 3722790 Muslimen; in einzelnen Strichen bilden die Kopten ca. ein Viertel der Bevölkerung (so in Assiut 170662 Kopten und 611533 Muslimen).

Seitdem die Kopten im 19. Jahrhundert sich freier bewegen dürfen, hat wirklich etwas Leben bei ihnen begonnen, das sich auch in der Verfassung der Kirche bereits fühlbar gemacht hat. Das 19. Jahrhundert sah im ganzen fünf Patriarchen; da dieselben von den Kopten nicht abgesetzt werden, so ist die Regierungsdauer in der Regel

eine lange gewesen. 1809 starb der Patriarch Markos; ihm folgte Butros (Petrus) VII. 1809—1854. Dessen Nachfolger Kyrill X. (1854—61) wurde schliesslich gewaltsam aus seinem Amte entfernt, aber das geschah nicht eigentlich auf Antrieb der Kopten, sondern der Kediwialregierung. Er war nämlich strebsam und begann sogar eine Reinigung des Cultus, bei der er so viel erreichte, dass der überhand genommene Bilderaberglaube aufhörte, nachdem die Bilder aus den Kirchen entfernt worden waren. Auch strebte er eine Vereinigung mit der griechisch-orthodoxen Kirche an. Solche Reformsucht war den Mohammedanern höchst missliebig, und Kyrill sah sich genötigt, fremden Schutz in Anspruch zu nehmen. Der französische Consul bot ihm den seinen an gegen Einlassung der Jesuiten nach Abessinien. Der Patriarch aber kannte die Jesuiten bereits und war Manns genug, eine derartige Intervention abzulehnen. Der Schutz der Engländer war zu lau, und so gelang es dem Said Pascha, Kyrill gefangen zu setzen.

Demetrios II. starb schon 1873, und nun wurde Kyrill XI. Makar 1875 auf den Patriarchenstuhl gehoben, den er noch jetzt als greiser Mann inne hat.

Der Patriarch (Batrak) ist von zwölf Bischöfen umgeben, welche bis jetzt die Wahl des Patriarchen in der Hand haben. Das Volk pflegt einfach zuzustimmen. Der Wahlmodus ist primitiv. Geleitet wird die Wahl von dem Generalvicar, der immer die rechte Hand des Patriarchen ist. Da man nur wenige Candidaten oder gar nur einen zur Verfügung hat, so einigt man sich in der Regel ohne Schwierigkeit über die neue Persönlichkeit; in Zweifelsfällen wird über mehrere Candidaten das Los geworfen. Das Vorschlagsrecht haben die Mönche der grossen Klöster. Für den Patriarchenstuhl kann nur ein Mönch (oder ein Abt) in Frage kommen — ein Bischof wird nie Patriarch. Wiederum aber kann nur ein Mönch der grossen angesehenen Klöster, die aus dem 4. oder 5. Jahrhundert stammen, in Vorschlag gebracht werden. Diese Klöster sind Mar Antûn

(Antonius) und Mar Bolûs (Paulus) am Golf von Suez, Mar Makar und zwei andere Klöster bei den Natronseen im Wadi Natrum westnordwestlich von Kairo und Mar Maharag (Markos) bei Monfalût unterhalb von Siut. Von diesen aber kommen wiederum nach Gewohnheitsrecht eigentlich nur zwei in Betracht, aus deren Insassen das Kirchenhaupt genommen wird, das des hl. Maharag und das des hl. Antonios.

In neuerer Zeit beginnt jedoch auch das Volk seine Rechte bei der Patriarchenwahl zu fordern. Schon bei der Wahl Kyrills X. 1854 ging es sehr stürmisch zu. Er war vorher Abt des Klosters Mar Antûn gewesen und von seinen Mönchen vorgeschlagen. Er war als ein energischer Mann schon bekannt geworden, und das Volk war gern einverstanden. Die Bischöfe jedoch, die in ihrer heimlichen Ruhe nicht gestört werden wollten und die Neuerungssucht des Mannes fürchteten, widersetzten sich seiner Einführung und versuchten einen einfachen Mönch zu substituieren, wurden aber vom Volke, das mit Waffengewalt in die Kathedrale stürmte, vertrieben.

Nach dem Tode des Demetrios bildete sich eine Partei im Volke, welche die unbeschränkte Selbständigkeit des Batrak, namentlich in Geldsachen, abschaffen wollte. Man hatte in dieser Hinsicht böse Erfahrungen gemacht und Grund zu der Annahme, dass die Patriarchen die Einkünfte für ihre eigenen Zwecke verwendeten. Diese Partei, die seitdem stärker geworden ist und heute dem Patriarchen als eine nicht ungefährliche — weil von ihrem Recht gestützte — Macht gilt, die sogenannten „Jungkopten“ oder „Reformpartei“, hat es durchgesetzt, dass ausser dem Generalvicar noch zwei Körperschaften oder Synoden dem Patriarchen zur Seite stehen, ein geistlicher und ein weltlicher Rat. Die Entwicklung ist noch nicht abgeschlossen; das Volk, das zu einem grossen Teile schon der Reformpartei sich anschliesst, sucht für die beiden Synoden, die seit 1875 bestehen, aber noch keine abgegrenzten Functionen erhalten haben, ein immer weiteres Bethätigungsfeld zu erringen.

Der Patriarch führt den Titel „Heiliger Vater und Batrak von Alexandrien und ganz Ägypten"; in dem längeren Titel werden die einzelnen Provinzen des alten Ägyptens genannt. Er wohnt im Koptenviertel zu Kairo, in einem geräumigen Hause des Darb el Wassa, neben der koptischen Kathedralkirche. Was früher von übertrieben asketischer Einfachheit seines Lebens berichtet wurde, gehört wohl grösstenteils der Vergangenheit, wenn nicht gar der Sage an. Wenigstens wurde mir von Kopten gesagt, dass schon die früheren Batraks hauptsächlich darauf aus waren, sich selbst gute Einkünfte und eigenen Grundbesitz zu verschaffen[1]).

Von einer Diöcesanverwaltung im eigentlichen Sinne kann man in der koptischen Kirche nicht wohl reden. Früher bestanden zwölf Diöcesen: Menuf (Memphis), Scherkijeh (die ostägyptische Provinz mit Ismailija), Behnesa (Oxyrrynchos bei Abu Girgeh), Fayum, Minjeh, Melawi el Arisch, Monfalut, Siut, Abutig, Achmim, Esne, Nubien. Die meisten der Bischöfe sind aber jetzt in partibus bestellt und weilen am Sitze des Batrak. In Ägypten giebt es nur noch zwei Metropoliten, welche ein Diöcesangebiet verwalten, den von Alexandrien und den von Memphis. Ausser diesen giebt es einen Erzbischof von *el Kuds* in Jerusalem. Die zwölf (Titular-)Bischöfe bilden auf Aufforderung des Patriarchen die heilige Synode.

Das ist die cölibatäre Geistlichkeit der Kopten. Den Gottesdienst verrichten die verheirateten Priester, deren es eine Unzahl giebt. Dies sind ohne Ausnahme Leute, denen jegliche Bildung abgeht. Es giebt Pfarreien, die unter

[1]) Der jetzige Patriarch empfängt, wie ich hörte, niemanden bei sich. So war es auch mir nicht möglich, ihn selbst zu sprechen. Der Empfehlungspass, den ich mir von ihm für sein gesamtes Kirchengebiet erbat, wurde von zwei Secretären im Erdgeschoss seines Hauses in meinem Beisein verfasst und dann zur Unterschrift und Untersiegelung ihm hinaufgebracht. Während dess wurde ich unten in üblicher Weise mit Kaffee, Cigaretten und Süssigkeiten bewirtet und empfing die mündlich überbrachten Grüsse des heiligsten Vaters.

ihren Priestern nicht einen besitzen, der arabisch, geschweige koptisch, zu lesen vermag. Eine Unmenge von Priestern ist ohne Stellen ordiniert. Die besseren von diesen gehen einem Handwerke nach; aber das wird die geringere Zahl sein; die anderen leben mit ihren Familien in Klöstern. Sie bilden das ausgedehnte Proletariat der Bettelpriester, durch deren Fülle die koptische Kirche sich einen Namen machen kann. (Das Nähere hierüber s. im II. Teil.)

Von allen übrigen Klerikern, die Silbernagel anführt, ist heute nichts mehr vorhanden. Ausser dem Batrak und den Bischöfen giebt es nur Oberpriester oder Kummus (welches Wort aus ἡγούμενος entstanden ist) und Priester. Nur einen Rang kann man noch erwähnen, den man aber lieber übergehen möchte, die Diakonen. Das sind wahrhaft erbärmliche Geschöpfe, Knaben im Alter von etwa dreizehn bis vierzehn Jahren, sehr oft sogar blinde, die mit einer Weihe versehen worden sind. Das Amt des Lectors existiert nicht mehr, sondern wird entweder vom Priester oder von einem Laien versehen.

Ein wenig ist neuerdings geschehen, um einen würdigeren Klerus zu züchten. Der jetzige Batrak hat endlich dem Drängen der Reformpartei nachgegeben, indem er eine theologische Schule zu Kairo errichtete, die unter Leitung seines Generalvicars steht und mit der Kathedrale verbunden ist. Sie ist inzwischen schon einmal suspendiert gewesen, da der Patriarch sah, dass er keinen Einfluss auf den Schulbetrieb gewinnen konnte. Nach heftigem Kampf mit den Ratskörperschaften hat er sie wieder aufthun müssen. Allein was in dieser Anstalt geleistet wird, erhellt zur Genüge daraus, dass die unwissenden Priester selbst als Lehrer fungieren.

Daher ist 1890 auf amerikanischen Antrieb hin gegen des Patriarchen Willen die jetzt florierende Teufik-Schule gegründet worden. Intelligente junge Kopten, die in englischen Schulen ausgebildet sind, sind die Lehrer. Der Patriarch setzte alles gegen sie in Bewegung, vor allem wandte er sich an die Regierung. Aber seine

Hoffnung schlug fehl: der Kediwe gestand dem Volk das Anrecht auf Bildung und auch auf einen gebildeten Priesterstand zu.

Vielleicht kommt durch diese Einrichtung ein neuer Schwung in den Schlendrian der koptischen Hierarchie. Aber Jahrzehnte müssten jedenfalls vergehen, ehe der Fortschritt zu spüren wäre. Alle leitenden Stellen müssten nach und nach mit den Vertrauensmännern der Jungkopten besetzt werden. Da der grössere Teil der gebildeten Kopten auf dieser Seite steht, so ist einige Aussicht für diese Pläne vorhanden. Andererseits aber hängt die grosse Masse namentlich in den südlichen Bezirken dem Alten an, und die Bischöfe wühlen eifrig im Volke, um die Jungkopten der Häresie und anglisierender Tendenzen zu beschuldigen. Doch sind die Pioniere der neuen Richtung ebenfalls schon weit ins Land vorgerückt; in Sohag und in Luxor traf ich junge Leute, die der Teufikschule angehörten, und einer von ihnen war sogar ein Lehrer an dieser Anstalt, der die Priesterschaft von Sohag zu begeistern wusste. Und — was sehr bemerkenswert — durch Errichtung der Concurrenzschule hat der Batrak sich doch veranlasst gesehen, zwei koptische Kleriker nach Athen zu senden, damit sie an der Rizarischen Schule (s. o. S. 101) Theologie studieren und später Lehrer an der theologischen Schule des Kairiner Patriarchats werden sollen.

Die abessinische Kirche empfängt ihr in Gondar residierendes Oberhaupt von der koptischen; der koptische Patriarch ernennt denselben auf Lebenszeit und sendet ihn aus Kairo. Diese Abhängigkeit von den Kopten, die zwar auf die Anfangszeit des abessinischen Christentums zurückgeht, lässt doch, da sie trotz jahrhundertlanger Unterbrechung immer wieder erneuert wurde, eine hochgradige Unselbständigkeit und einen tiefen Mangel an Selbstgefühl bei den Abessiniern vermuten. Alle Abessinier, denen ich in Ägypten und Jerusalem begegnete, waren schlaffe,

stumpfe, in ihren Bewegungen träge Erscheinungen. Sie repräsentierten eine Nation ohne Nerv. Indem der Hauptapostel der Abessinier Frumentius, nachdem er schon mehrere Jahre in Äthiopien gewirkt hatte, von Athanasios aus Alexandrien sich die Bischofsweihe holte, begründete er die Abhängigkeit der neuen Kirche von der alten. Der Monophysitismus ist anscheinend im 5. und 6. Jahrhundert durch koptische Einwanderer in die Kirche gekommen. Der Zusammenhang zwischen beiden Kirchen um diese Zeit ist aber noch nicht aufgehellt. Sehr lebhaft wird er nicht gewesen sein, und es ist sehr die Frage, ob überhaupt vor dem 13. Jahrhundert die Abunas vom koptischen Patriarchen gesandt wurden. Gewiss ist, dass im 13. Jahrhundert von den Abessiniern selbst Gewicht auf diese Übersendung gelegt wurde. Der Abuna Takla Heimanot, der jetzt als Heiliger verehrt wird und gleichsam als zweiter Gründer der Kirche gilt, bestimmte damals, dass fortan nur koptische Abunas die Kirche leiten sollten. Eine Unterbrechung von einem vollen Jahrhundert erfuhr dieser Modus wieder, als im 16. Jahrhundert die Jesuiten, die den portugiesischen Colonisten folgten, ihre erfolgreiche Wirksamkeit eröffneten.

Ob es zum Vorteil der abessinischen Kirche ist, dass ihr Haupt einer fremden Nation angehört? Das kann nur der entscheiden, der die Zustände im Lande selbst kennt. Anzunehmen ist zunächst, dass der koptische Abuna mehr Energie und Intelligenz besitzt als der eingeborene. Allein es kommt alles darauf an, ob er überhaupt imstande ist, diese seine Eigenschaften zu verwerten. Denn der Abuna versteht nicht die Sprache der ihm unterstellten Kirche; ein wirklicher Verkehr zwischen ihm und seinen Kirchengliedern erscheint ausgeschlossen. Man wird sogar zu der Frage berechtigt sein, ob der Abuna viel mehr ist als eine Schattenexistenz. Denn eigentlich ist es doch der König von Abessinien, der hier die Leitung der kirchlichen Verhältnisse selbst besorgt. (Ob und in wie weit er diese Arbeit mit dem Abuna teilt, darüber fehlen mir die Nach-

richten.) In Abessinien hat sich erhalten oder entwickelt eine Art von Priesterkönigtum, und gerade neuerdings haben die beiden letzten Könige Schritte gethan, die auf eine Lockerung des Verhältnisses zu den Kopten hindeuten. Der vorige König Johannes war es, der eine Union mit der griechisch-orthodoxen Kirche nicht nur in Erwägung zog, sondern selbst in Angriff nahm, und seitdem ist diese Frage noch nicht wieder eingeschlafen. Der genannte König wandte sich an den König von Hellas mit der Bitte um Übersendung griechischer Priester und eines griechischen Leibarztes. König Georg sandte einen Arzt und überliess die kirchliche Verbindung dem alexandrinischen Patriarchen Sophronios, der einen jungen athenischen Theologen Nikitaïdis, der sich selbst erboten hatte, mit einem Empfehlungsbrief abordnete. Der neue alexandrinische Patriarch Photios hat sich aber bis jetzt in dieser Richtung noch nicht bethätigt. Die Russen jedoch haben sich das von den Abessiniern gefühlte Bedürfnis einer Einigung angelegen sein lassen, und als die Abessinier 1888 bei Gelegenheit der Tausendjahrfeier des russischen Christentums eine Glückwunschadresse nach Kiew sandten, erwiderten die Russen dies durch eine Commission von Klerikern, die noch jetzt unter den Abessiniern wirkt.

Anhang.

Die syrischen Jakobiten und die Nestorianer.

Diese beiden Kirchen des Orients sind in den von mir bereisten Ländern nur spärlich vertreten. Man kann sie nicht eigentlich zu den orientalischen Kirchen der Mittelmeerländer rechnen. Es finden sich hier nur einzelne Kirchen und zerstreute Anhänger. Die syrischen Jakobiten haben eine Kapelle in Jerusalem, die Markoskirche, vermeintlich an der Stelle des Hauses von Johannes Markos. In Konstantinopel besitzen sie eine Marienkirche zu Pera,

desgl. eine Kirche in Damaskos; das sind ihre Aussenforts. Das Gebiet der Nestorianer beginnt ebenso wie das syrisch-jakobitische nordöstlich vom Libanon; die nestorianische Kirche, die ich in Damaskos besuchte, gehört den katholischen Nestorianern oder Kaldäern. Im Nordwesten sind die Nestorianer ebenfalls nur vereinzelt vorgedrungen, einige wenige leben in Konstantinopel. Im übrigen sind die Sitze sowohl der Jakobiten wie der Nestorianer im Innern von Kleinasien. Sie werden daher hier nur erwähnt, damit die neuesten Feststellungen über ihre Organisation der allgemeinen Vollständigkeit wegen angefügt werden.

1. Die syrischen Jakobiten haben ihren einstigen Sitz in Antiochien bald verlassen und sind gänzlich in das hintere Syrien und innere Kleinasien zurückgedrängt worden. Ihr Oberhaupt aber führt noch heute den Titel „Patriarch von Antiochien". Es hat seinen Sitz in dem Kloster Dêr uz Zafaran, das zwischen Diarbekir und Mardine liegt, und dessen gegenwärtiger Bewohner Abdul Messih ist. Die Mitglieder des Verwaltungsrats, der ihm zur Seite steht, wohnen in jenen beiden Städten, in denen daher auch die Sitzungen abgehalten zu werden pflegen. In Konstantinopel haben die „Syrer" einen Bischof, der zugleich der Stellvertreter des Patriarchen bei der Pforte ist (gegenwärtig Bulos Timuthaos) und der seinerseits von vier weltlichen Gemeindegliedern beraten wird. — Die jakobitische Kirche hat sieben Bistümer, an deren Spitze Erzbischöfe oder Bischöfe stehen, und zehn Diöcesen zweiten Ranges, an deren Spitze Oberpriester stehen. Die ersteren sind: Jerusalem, das immer noch an erster Stelle genannt wird, Mosul, der Klosterbezirk Mar Mattaj, Diarbekir, Damaskos, Hauran und Mamuret ul Aziz; die Diöcesen zweiten Ranges: Aleppo, Homs, Hama, Urfa, Mardine, Adana, Midjat, Bechiri, Bitlis, Seert.

In früheren Zeiten war eine sehr wichtige Persönlichkeit der Maphrian. Er hatte an Stelle des Patriarchen die Bischofsweihen zu vollziehen und den neuen Patriarchen selbst durch Handauflegung zu consecrieren. Jetzt hat er

gar keine Bedeutung mehr, ist blosser Titular und wohnt im Matthäoskloster zu Mosul. — Ein Priesterseminar befindet sich in dem Patriarchalkloster Zafaran.

2. Die Nestorianer oder syrischen Kaldäer beginnen ungefähr da im östlichen Kleinasien, wo die Jakobiten aufhören. Sie bilden eine fast vollständig in sich abgeschlossene Kirche, die in echt patriarchalischen Verhältnissen lebt. Nach dem Namen des Nestorios wird sie, wie es scheint, nur mit Unrecht genannt. Sie selbst hat auch diesen Namen der Nestorianer nie auf sich angewandt; die Gegner hängten ihnen den Namen des Ketzers an. In der That sind diese Kaldäer die Nachkommen der alten persischen Kirche, und wie diese so stehen auch sie auf dem Fundament des Nicänums allein. Was sie mit Nestorios verbindet, ist ihre früher bei ihnen gepflegte nüchterne Bibelerklärung im Sinn der alten antiochenischen Exegetenschule. Die Antiochener sind die wahren Väter der kaldäischen Kirche; ihre Namen werden verehrt, und denselben ist allerdings der des Nestorios hinzugefügt als der eines Gesinnungsverwandten jener ihrer antiochenischen und edessenischen Lehrer.

Der „Patriarch der Kaldäer" — das ist der Titel — wohnt in Kotschannes im District Dschulamerk, südöstlich vom Wansee. Die Patriarchenwürde ist erblich, und zwar folgt, da der Patriarch unverheiratet ist, auf den Onkel der Neffe. Der jetzige Inhaber des Stuhles führt wie alle Vorgänger den Namen Schemaûn (Simeon). Der Patriarch ist das geistliche und politische Haupt seiner Nation und hat in letzterer Eigenschaft alle kurdischen Christen des ottomanischen Reiches bei der Pforte zu vertreten. In Kotschannes selbst hat er einen Erzbischof (Nimrud) zur Seite. Ausserdem giebt es drei Metropoliten für die Districte Tjari-Tokhut, für Persien und für Indien. Das ganze nestorianische Kirchengebiet ist in neun Diöcesen eingeteilt.

Drittes Kapitel.

Die mit Rom unierten Kirchen.

Aus allen genannten Kirchen hat die römisch-katholische Kirche einige Glieder oder kleine Gemeinden zu sich hinüberzuziehen gewusst. Sie zählt daher alle diese Kirchen, soweit sie aus ihren Anhängern eigene Gemeinden constituiert hat, als Teile von sich selbst auf und hängt ihnen das Epitheton „katholisch“ an, oder sie spricht — in officieller Redeweise stets — von einer „katholischen Kirche mit griechischem (armenischem u. s. w.) Ritus“. Eine von diesen alten orientalischen Kirchen hat aber Rom vollständig erobert, die maronitische. Sie bedeutet den grössten Zuwachs, den Rom im Orient bekommen hat. Alle andern in die Union eingegangenen Christen betragen zusammen nicht so viel wie die maronitischen Christen. Die Summe der übrigen wird von einigen Katholiken auf 200000, von Debs sogar auf 265000 als Maximum angegeben. Allein wenn man diese alle als unierte anatolische Katholiken bezeichnet, so waltet dabei ein starker Irrtum ob, der mit Fleiss gehütet wird. Denn unter die unierten Griechen und Syrer rechnen die Katholiken auch diejenigen Personen, welche gar nie griechisch-orthodox oder syrisch-orthodox gewesen sind (weder sie selbst, noch ihre Vorfahren), sondern welche — grössten Teils seit den Kreuzzügen — in Syrien, auf den Inseln und sonst wo ansässig geworden sind, Levantiner, die nunmehr in diesen Ländern zu den eingeborenen Griechen und Syrern ge-

rechnet sind. Daher geht ein ziemlicher Procentsatz der sogenannten Melchiten und Surianer von der Zahl derer ab, die römischerseits als erworbene Glieder angegeben werden; denn jene sind zwar katholische Christen in Syrien u. s. w., aber nicht „unierte".

Einige Übertritte sind natürlich zu verzeichnen gewesen, und auch jetzt kommen einzelne vor. Aber das besagt für den Gang der Geschichte und für ein Aufkommen des römischen Katholicismus im Orient gar nichts; denn ein derartiges Herüber- und Hinüberziehen einzelner Glieder findet zwischen allen Kirchenparteien unaufhörlich statt, und das nicht nur im Orient. In der Idee freilich hat Rom schon den ganzen Orient; es entspricht nur dieser Idee und den mit ihr zusammenhängenden Tendenzen, wenn man durch eine derartige gefälschte Statistik zu zeigen sucht, dass man wirklich schon etwas hat. Auf dem Florentiner Unionsconcil sind bereits 1439 für alle orientalischen Vollkirchen die Unionsdecrete ausgearbeitet worden — man baut dieses Luftschloss schon seit Jahrhunderten, aber nur eine einzige Wand ist hinaufgeführt, die Maroniten. Anstrengungen werden von der römischen Kirche nicht gescheut, aber denselben entsprechen keineswegs die Erfolge. Sie greift nicht immer allein die Aussenforts der anatolischen Kirchen an, sie bohrt sich auch zuweilen ins Herz, wie sie das bei der koptischen Kirche versucht hat. Ihr Resultat war auch hier ein ganz mässiges, so mässig, dass man eigentlich bei der aufgewandten Arbeit von einem Misserfolge reden muss.

1. Die Maroniten.

Die katholische Kirche mit maronitischem Ritus umfasst heute den ganzen Bestand der maronitischen Kirche. Diese hat sich vollständig unter Roms Schutz begeben und hat auch ihren gesamten Cultus so vollständig nach römischem Muster eingerichtet, wie keine andere der unierten Kirchen.

Über ihre Entstehung ist, so viel ich sehe, ein vollgültiges Urteil aufgrund von Quellen noch nicht vorhanden. Die Katholiken und vor allem die Maroniten selbst nehmen dem wahren Sachverhalt erst völlig die Klarheit, so dass es vor der Hand schwer ist, hier deutlich zu sehen. Die Maroniten arbeiten seit lange daran, wissenschaftlich nachzuweisen, dass sie niemals von der alten Orthodoxie abgewichen und von der chalcedonensischen Orthodoxie unmittelbar in den römischen Katholicismus eingelaufen seien. So leugnen sie vor allem jeglichen Zusammenhang mit der alten monotheletischen Häresie [1]). Nach diesen Darstellungen hat sich ein Teil der Syrer von den Häresien des Eutyches und Nestorios fern gehalten und ist dem orthodoxen Glauben treu geblieben. Diese hätten sich Maroniten genannt, weil sie unter der Leitung des heiligen Maron und seiner Mönche lebten.

Allein schon früher ist durch Le Quien und Renaudot diese Auffassung widerlegt worden, und der Jakobit David gesellt sich neuerdings ihnen zu. Was der Erzbischof Debs zur Widerlegung von David anführt, ist wenig stichhaltig. Er ist nicht imstande, das gewichtige Zeugnis des Wilhelm von Tyrus, jenes Historiographen der Kreuzzüge, der als Zeitgenosse die Abschwörung des monotheletischen Irr-

[1]) Schon vor Assemanni schrieb Faustus Nairon in diesem Sinne seine Dissertatio de origine, nomine ac religione Maronitarum, Romae 1679. Neuerdings hat sich vor allem den Nachweis der steten Orthodoxie der maronitischen Kirche angelegen sein lassen der maronitische Erzbischof von Beirut, Joseph Debs, der mir freundlichst seine beiden diesbezüglichen Schriften verehrte: 1) Le dogme de la présence réelle dans les églises syriaques catholiques et non catholiques. Rapport présenté au Congrès Eucharistique de Jérusalem en 1893. Beirut 1893. — 2) Perpétuelle orthodoxie des Maronites. 1896. Diese letztere Schrift ist die Erweiterung einer früheren, welche Debs aus der bestimmten Veranlassung heraus geschrieben hatte, dass der Jakobit Joseph David in einer Schrift (Antiquae ecclesiae Syro-Chaldaicae traditio 1870) den ursprünglichen Monotheletismus der Maroniten nachgewiesen hatte. Im Vorwort zu der Schrift von Debs wird erwähnt, dass jener David seine Behauptung 1877 retractiert habe.

tums durch die Maroniten im Jahre 1182 und ihren damit verbundenen Eingang in die römische Kirche berichtet, zu entwerten. Was Debs beibringt, das sind einmal Äusserungen der Päpste aus meist viel späterer Zeit bis in die Neuzeit hinein, in denen ausgesprochen ist, dass die Maroniten immer echt katholisch gewesen seien; und das sind zum andern Argumente, welche zeigen, dass die Wendung der Maroniten zum Katholicismus keine plötzliche war, sondern durch äussere Anlehnung an Rom in Zeiten, da man im Libanon Roms Schutz brauchte, in den Zeiten der Kreuzzüge, da man von Rom das Pallium erbat. Für die Klärung des Thatbestandes wird alles darauf ankommen, die Vorgänge des Jahres 1182 genau fest zu stellen. Einstweilen gilt uns der Bericht des Wilhelm von Tyrus nicht für erschüttert. Nachdem damals ein Teil der Maroniten sich mit Rom geeint hatte, erfolgte um 1600 der Übertritt der gesamten maronitischen Kirche.

Die Maroniten wohnen grösstenteils im Libanon und den angrenzenden Landschaften, ausserdem in Colonien durch Palästina bis nach Ägypten. Ihre Zahl ist mit 300000 (bei Debs, Perpétuelle orthodoxie, p. 10) nicht zu hoch veranschlagt [1]). Eingeteilt ist diese Bevölkerung in neun Diöcesen, von denen eine direct unter dem Patriarchen und seinen Titularen steht, sieben unter Erzbischöfen und die ägyptische Diaspora unter dem Patriarchatsvicar. Es entfallen nach Debs auf die Diöcesen

1.	Gebaïl und Batrun (direct unter dem Patriarchen)	60000
2.	Beirut-Stadt und ein Teil des Gebirges	50000
3.	Tyrus und Sidon	47000
4.	Baalbek und Kesruan (alte Metropolie Heliopolis)	40000
5.	Tripolis	35000
6.	Cypern (Insel und Küstenstrich des Libanon)	30000

[1]) Werner schätzt sie im Jahre 1890 (in seinem Orbis terr. cathol.) auf 278000.

7.	Damaskus-Hauran	26000
8.	Aleppo (mit Alexandrette und Cilicien)	5000
9.	Ägypten u. s. w.	7000

In die letzte Diöcese sind auch die amerikanischen Gemeinden eingerechnet; seit etwa zehn Jahren besitzt nämlich die maronitische Kirche auch in Amerika Gemeinden und Kirchen: in Buënos Airez, New York, Boston. In letzterer Stadt ist soeben eine grossartige Kathedrale erbaut worden.

Zur Verwaltung gehört ausserdem ein Titularerzbischof von Akko und ein solcher von Tarsos, desgleichen ein Titularbischof von Nazaret, welche drei am Hof des Patriarchen wohnen. Ein Titularbischof von Kyros ist Vorsteher eines Klosters.

Der „Patriarch von Antiochien und ganz Syrien“ ist gegenwärtig seit Januar 1899 Elias Huajek[1]). Früher residierten die Patriarchen ständig in dem Kloster Kannobin auf der Höhe des Libanon, nordwestlich von der einzigen grossen Cederngruppe, die dieses Gebirge noch aufzuweisen hat. Heute zieht sich der Patriarch nur für den Hochsommer in dies luftiger gelegene Kloster zurück und wechselt auch da noch zwischen Kannobin und dem südlich davon gelegenen Kloster Diman in dem gleichnamigen Dorfe. Den grössten Teil des Jahres und vor allem den Winter verbringt der Patriarch in dem ebenfalls auf einer Bergspitze herrlich, aber tiefer als jenes, gelegenen Kloster Bkerke, das auf den westlichen Ausläufern des Libanon liegt und von der französischen Bahn Beirut—Tripolis aus leicht zu erreichen ist[2]). — Etwas einzigartig ist die Stellung dieses Patriarchen dadurch, dass er zugleich amtierender Metro-

[1]) Patriarch Elia ist eine grosse imponierende Erscheinung und, wiewohl Araber von Geburt, infolge seines in Rom betriebenen Studiums von europäischer Bildung. Er steht im 60. Lebensjahre, verrät aber noch keine Spuren des Alters.

[2]) Hier traf ich den Patriarchen noch am 24. Mai, und erst nach zwei Wochen war die Übersiedelung nach Diman in Aussicht genommen.

polit ist. Eine Analogie hierzu findet sich freilich bei dem ökumenischen Patriarchen, der zugleich Erzbischof von Konstantinopel ist. Jedoch liegen am Bosporos die Verhältnisse anders: die Stadt Konstantinopel zählt nicht als besondere Diöcese im Syntagmation, die griechischen Christen der Stadt sind gewissermassen die Gemeinde des Patriarchats, die ja auch die Haupteinkünfte desselben aufbringt. Der ökumenische Patriarch ist mehr bloss Titularerzbischof. Dagegen der maronitische hat die Verwaltung eines über weite Teile des Gebirges verzweigten Sprengels als functionierender Metropolit. Ist in dieser Einrichtung vielleicht ein Kunstgriff Roms zu erblicken, das auf diese Weise eine Überwallung des patriarchalen Selbstbewusstseins leichter einschränken kann? —

Die maronitische Kirche ist, wie gesagt, auch hinsichtlich des Cultus am vollständigsten mit Rom geeinigt. Dementsprechend werden auch die Priester ganz nach römischem Schema ausgebildet. Die meisten derselben werden nach Rom oder Paris geschickt; an letzterem Orte ist das Seminar Saint Sulpice recht eigentlich die Bildungsstätte des maronitischen Klerus. Nur die Priester niederen Ranges (einfache Landgeistliche etc.) werden in Syrien selbst auf Landesseminaren vorgebildet, die unter der Leitung von Erzbischöfen stehen. So hat auch der Erzbischof Debs in Beirut ein Seminar, das von ca. 60 Zöglingen besucht ist. Auch das Mönchswesen ist bei den Maroniten nach der Regel des Antonius reformiert worden.

2. Die Melchiten und die griechisch-katholische Kirche.

Die „katholische Kirche mit griechischem oder melchitischem Ritus“ ist ihrer nationalen Zusammensetzung nach am schwersten zu bestimmen. Was die „Melkhiten“ ursprünglich waren, kommt für die gegenwärtigen Verhältnisse kaum mehr in Frage. Denn ursprünglich war das Wort eine Bezeichnung, die vonseiten der Monophysiten denjenigen Christen beigelegt wurde, welche „orthodox

blieben", d. h. die Reichstheologie des Chalcedonense annahmen. Diese nannte man die „Königischen" als die Anhänger der von der byzantinischen Regierung approbierten Lehre. Von Syrien, wo er entstanden, kam der Name nach Ägypten und wurde auch hier die Bezeichnung derjenigen Partei, die im Gegensatz zu den Monophysiten d. h. den Kopten stand. In Ägypten waren die Melchiten gänzlich in der Minorität und bestanden fast nur aus Fremden. Darüber, welcher Nationalität die Melchiten einst waren, ist in neuster Zeit im Orient selbst viel verhandelt worden. Zwei Angehörige der römischen Kirche haben ihre Thesen darüber zur Discussion gestellt und sind als diejenigen zu nennen, die das Thema einer monographischen Bearbeitung wert erachteten: der Jesuitenpater Erich Lammer und der Melchit Evangelos Chid.

Lammer schrieb 1900 eine Abhandlung, in der er die These vertrat, dass die Melchiten, die sogenannten Helleno-Melchiten, ihrer Nationalität nach nicht Griechen sondern Syrer (Araber) seien. Das hellenische Element kam nach ihm erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts nach Syrien, Palästina und Ägypten, nämlich dadurch, dass der damals von Konstantinopel kommende antiochenische Patriarch Barsumas, ein unversöhnlicher Feind der syrischen Sprache, das im Cultus bis dahin gebräuchliche Syrische durch das Griechische ersetzte. Das bildete den Anlass zu einem zahlreichen Nachschub griechischer Bevölkerung nach Syrien.

Chid schrieb dagegen 1901 eine Étude sur les origines des Grecs-Melchites. Der Verfasser selbst ist melchitischer Geistlicher in Jerusalem. Er geht davon aus, dass ursprünglich jedenfalls der Name Melchiten die orthodoxen chalcedonensischen Bewohner von Syrien und Palästina umfasst hat. Das dominierende Element sei aber bereits damals das griechische gewesen, denn bis zur Errichtung des oströmischen Kaiserreichs seien diese Länder das Centrum der hellenischen Welt gewesen. Mindestens ein Viertel der Bewohner seien stets Griechen gewesen, und

„die katholische Sprache der Gegend war die griechische“. Daneben wurden durch die hellenische Civilisation auch die eingeborenen Syrer hellenisiert. Die hellenische Sprache sei daher sowohl Umgangs- als Cultsprache geworden.

Es scheint mir kein Zweifel darüber zu bestehen, dass Recht und Unrecht je auf beide Seiten verteilt ist. Lammer, der doch auch auf die alten Zustände zurückgreift, vergisst, dass in den ersten Jahrhunderten die griechische Sprache thatsächlich in den syrischen Ländern die herrschende war. Dass sie es auch noch um die Mitte des fünften Jahrhunderts war, darf wohl als sicher gelten, denn griechische Theologie und griechisches Mönchtum florierten hier noch um diese Zeit, und eine gründliche Änderung brachte erst der Arabervorstoss im siebenten Jahrhundert. Diese Wirkungen der arabischen Invasionen vom Beginn des siebenten Jahrhunderts ab werden andererseits von Chid verkannt. Aber da die ganze Controverse letztlich auf die gegenwärtigen Verhältnisse zugespitzt ist, so spielt die Frage nach der Nationalitätsmischung unter den Melchiten in den früheren Jahrhunderten nur eine untergeordnete Rolle. Es kommt bei der Verhandlung über die gegenwärtige melchitische Kirche darauf an, wie sich die Verhältnisse entwickelt haben. Aber eben der Gedanke der Entwickelung ist wiederum ein den Griechen sehr schwer vollziehbarer: bei ihnen heisst es immer: was einst war, muss auch heute noch gelten. Dass das griechische Element vom syrischen zurückgedrängt sein kann, wird von ihnen nicht beachtet.

Die von Chid vertretene Ansicht ist daher auch im wesentlichen die der griechisch-orthodoxen Kirche. Wir mussten das schon oben berühren: man will auf diese Weise rechtfertigen, dass die Patriarchen- und Metropolitenstühle Syriens mit nationalen Griechen besetzt werden sollen, wie das ja gegenwärtig die Hauptfrage bezüglich des antiochenischen Patriarchates ist (vgl. S. 50f.). Die Griechen gehen jedoch noch einen Schritt weiter. Obwohl sie nämlich durchaus daran fest halten, dass der Grundstock

der syrisch-palästinensischen Christenheit ein nationalgriechischer ist, so stellen sie andererseits doch in Abrede, dass die heutigen Melchiten unierte Griechen sind, d. h. sie wollen nicht zugeben, dass es Griechen giebt, die zur katholischen Kirche übergetreten sind. Diese Vermengung der Begriffe „griechisch Unierte“ und „Melchiten“ beanstanden sie bei Chid. Sie halten vielmehr daran fest, dass, laut den Urkunden über die Entstehung der Bezeichnung Melchiten, dieselbe nur den orthodox gebliebenen Christen in Syrien und Palästina zukommt, den leiblichen oder geistlichen Abkömmlingen von jenen Melchiten des fünften Jahrhunderts, und für diese sei auch im wesentlichen richtig, was Chid ausführt. Hingegen was die lateinische Kirche als unierte Griechen bezeichne, führe mit Unrecht sowohl diesen Namen wie den der Melchiten, denn die Glieder der „melchitischen Kirche“ seien gar keine Griechen. Die sogenannte katholische Kirche mit griechischem Ritus bestehe vielmehr lediglich (aus Arabern und vor allem) aus Levantinern, welch' letztere meist italienischer Herkunft seien oder von den Inseln stammen, die von je katholische Bevölkerung hatten.

Diese Einwände, die vonseiten der Griechen erhoben werden, enthalten, wenn sie auch einseitig den wahren Thatbestand verhüllen, etwas durchaus Berechtigtes. Sie weisen uns wieder darauf hin, dass die Lateiner in ihrem Drange, auf der weiten Welt überall auch da etwas zu besitzen, wo sie nur notdürftig ihre Existenz zu fristen vermögen, den Namen „griechische Katholiken“ zu sehr betonen und ausdehnen. Er soll für sie anzeigen, dass auch die Griechen zu Rom gehören, wie eben die ganze Welt dem Papste gehört, und dass jene Griechen der unierten Kirche die alleinigen wahren Christen aus der grossen griechischen Welt sind. Mit der griechischen Kirche aber den nötigen Pomp zu machen, gelingt Rom nur dadurch, dass es zwei ganz verschiedene Elemente unter dem Namen der katholischen griechischen Kirche vereinigt. Die römische Kirche selbst nennt freilich auch nur die Teile

der katholischen Griechen „Melchiten“, die in Syrien, Palästina und Ägypten wohnen, aber auch indem sie hier den betreffenden Unterschied nicht macht, begeht sie eine Fälschung. Es befinden sich nämlich in derselben sowohl übergetretene Griechen — dass es solche giebt, sollten die orthodoxen Griechen nicht länger leugnen — als auch, und zwar zum weitaus grösseren Teile, Leute, die von Haus aus katholisch waren. — Ich fasse zusammen:

a. Als die „unierten Griechen“ bezeichnen wir demnach denjenigen geringfügigen Teil der melchitischen Kirche, welcher aus den einstmals „Orthodoxen“ besteht, die jetzt den Papst als ihr kirchliches Oberhaupt anerkennen und ihre Messe noch in der griechischen Sprache abhalten. Das sind Leute, die hauptsächlich von Rom gewonnen sind. Sie selbst nennen sich *Ἑλληνο-Μελχῖται* oder *Ρωμαιοκαθολικοί*: ihre Bischöfe tragen den Ring der katholischen Bischöfe.

b. Zudem giebt es in vielen anderen Ländern und auf den Inseln wirkliche unierte Griechen, die man, da sie nicht in den Geburtsländern der Melchiten leben, nicht als Melchiten bezeichnen kann.

c. Den unierten Griechen gegenüber finden sich auch allenthalben „griechische Katholiken“, die von der römischen Kirche genau so gewertet werden, wie jene Unierten, da sie ja aus localen Gründen unter derselben Verwaltung stehen. Sie sind griechische Unterthanen in Hellas und auf den Inseln oder türkische Unterthanen in Syrien und Palästina, die griechisch sprechen, aber ganz lateinischen Ritus und rein lateinische Messe haben. Diese griechischen Katholiken, die nicht erst infolge Übertritts gewonnen sind, sondern durch die Kreuzzüge und durch Handelsbeziehungen seit langen Generationen in jenen Ländern ansässige Katholiken sind, wären ihrer Stellung nach am besten unsern deutschen Katholiken zu vergleichen. Sie gelten auch dort als „ultramontan“, will sagen als wenig gute Patrioten, und werden als Levantiner bezeichnet. In verhältnismässig hoher Anzahl wohnen solche levantinischen Katholiken auf

den Kykladen. Auf den ionischen Inseln, wo sie in geringerer Anzahl wohnen, nehmen sie eine eigentümliche Stellung ein: Rom hat ihnen dort aus socialen Gründen gestattet, ihr Osterfest mit den orientalischen Ostern zusammen zu begehen. — In Syros gaben diese griechischen Katholiken eine Zeitschrift „*Ἀνατολή*“ heraus, welche griechisch und französisch geschrieben ist.

d. Um aber die Bedeutung Roms in diesen Aussenforts der orthodoxen Kirche wirklich nicht zu überschätzen, ist es nötig, noch eines zu beachten. Es giebt unter dieser letztgenannten Gruppe von katholischen Griechen auch Gemeinden, die sich in der griechischen Umgebung von der streng römischen Observanz ablösen. Solchen Gemeinden kommt dann (wie z. B. 1887 auf der Insel Tinos) die Propaganda entgegen und gestattet ihnen die Befriedigung aller ihrer Wünsche. So entstehen katholische Kirchen mit einem griechischen Ikonostasion (Bilderwand), in denen auch auf griechische Weise celebriert wird!

Für die katholische Kirche mit griechischem Ritus in Syrien, Palästina und Ägypten, die als die melchitische Kirche zusammengefasst wird, hat Rom ein „Patriarchat von Alexandrien, Antiochien und dem ganzen Orient“ mit dem Sitz in Damaskus errichtet. Durch die Bulle *Orientalium dignitas* vom 30. Nov. 1894, in welcher der griechische Ritus feierlich garantiert wurde, ist der Patriarchat mit diesem Volltitel „für den ganzen Orient“ proclamiert worden. Der jetzige Patriarch ist Petros Geraïgiri. Unter ihm stehen fünf Erzbischöfe (Aleppo, Tyrus, Bosra und Hauran, Akko, Homs) und drei Bischöfe (Sidon, Baalbek, Zahle), ausserdem ein Titularbischof von Jerusalem, der Ägypten verwaltet und seinen Sitz in Alexandrien hat. Der Titularbischof von Damiette ist der Patriarchatsvicar in Rom. In Konstantinopel wird seit Jahren die Gründung eines melchitischen Patriarchats betrieben. — Ein besonderes melchitisches Priesterseminar befindet sich in dem Libanonkloster Ain-Traz, in dem der Patriarch bisweilen seine Sommerresidenz nimmt.

3. Die bulgarisch-katholische Kirche und andere unierte Kirchen mit griechischem Ritus.

Obwohl die Bulgaren in Dogma und Ritus völlig mit der griechisch-katholischen Kirche übereinstimmen, so zählt die römische Kirche doch neben der griechisch-katholischen eine gesonderte bulgarisch-katholische Kirche. Diese ist das Schmerzenskind Roms. Man darf sagen, dass gerade an ihr die römischen Bestrebungen schmählichen Schiffbruch gelitten haben. Was ist nicht seit frühen Jahrhunderten an ihr versucht worden! Wie oft war eine völlige Union ins Werk geleitet worden — und jetzt ein kläglicher Rest, höchstens auf 10000 zu veranschlagen und auf den ersten Blick als phthisisch behaftet sich kennzeichnend! Nachdem alle früheren Unionsversuche dadurch vereitelt worden waren, dass die Bulgaren selbst den politischen Beistand der östlichen Mächte nötiger hatten als denjenigen Roms, wurde in neuerer Zeit wieder ein energischer Anlauf genommen durch Gründung einer Lazaristenmission in Saloniki und Monastir (1857). Nachdem sodann der französische Botschafter vom Sultan 1860 die Zusicherung der Errichtung einer unierten bulgarischen Kirche erhalten hatte, wurde letztere 1861 zu Saloniki etabliert und Josef Sokolski zum Erzbischof derselben geweiht. Dessen Herrlichkeit dauerte aber nur neun Tage. Die Bulgaren waren einerseits über die Zudringlichkeit der Jesuiten entrüstet, die sogleich die Union auch hinsichtlich der Riten möglichst vollendet sehen wollten, andererseits eröffnete sich ihnen — wie das auch vordem öfter geschehen war — die Aussicht, mit Hülfe Russlands vom ökumenischen Stuhle los zu kommen. Jener Sokolski musste nächtlicher Weile fliehen, und die Union schien gänzlich vereitelt. Später nahm Rom die bulgarische Angelegenheit noch einmal in die Hand und gewann schliesslich einige tausend Menschen für sich. Für diese wurden 1883 drei apostolische Vicariate eingerichtet, die von Konstantinopel, Thracien und Macedonien. Das Konstantinopler ist bereits wieder eingegangen. An der Spitze der 10000 unierten Bulgaren steht ein Bischof in Adrianopel.

Ausserdem zählt die Kirche des Papstes noch vier kleinere unierte Kirche mit griechischem Ritus gesondert auf:

a. Einige Gemeinden in Georgien, für welche die Gründung eines „Erzbistums der unierten Kirche von Georgien" angebahnt wird. (Die orthodoxe Bewohnerschaft Georgiens, das heute zu Russland gehört, wird in kirchlicher Hinsicht von einem orthodox-russischen „Exarchen" geleitet, der seinen Sitz in Tiflis hat.)

b. Eine unierte Kirche der Ruthenen in Polen mit einem Bistum (Chelm).

c. Eine Kirche der unierten Serben von Kroatien mit einem Bischof in Kreuz.

d. Eine Kirche unierter Wlachen in Österreich-Ungarn mit einem Metropoliten in Fogaracz.

4. Die armenisch-katholische Kirche.

Die Union mit den Armeniern wurde schon früh ins Werk geleitet und hat grossen Erfolg gehabt. Die katholischen Armenier existieren ohne Unterbrechung seit der Zeit der Kreuzzüge. Selbst einige Katholiki von Edschmiadzin haben die Beziehungen zu Rom gesucht. Es war aus politischen Gründen ein Anlehnungsbedürfnis vorhanden (dass die Armenier auch im cultlichen Ceremoniell mit den Katholiken Berührungspunkte haben, ist vielleicht auch nicht ganz ausser Betracht zu lassen, vgl. Teil II, Kap. IV, II). Die Union wurde so eine viel innigere als die der anderen Kirchen, und die unierten Armenier bilden einen römischen Grundstock im Osten, der von nicht viel geringerem Werte ist als die Maroniten. Denn die Armenier sind intelligenter und angesehener, auch social einflussreicher als diese Katholischen.

Schon 1565 wurde zu Rom auf päpstlichen Befehl eine armenische Druckerei errichtet. Der katholisch-armenische Patriarchat besteht seit 1740. Damals wurde der Bischof Abraham zum Patriarchen von Cicilien mit dem Sitz in Sis geweiht, von wo letzterer nach wenigen

Jahren in den Libanon verlegt wurde, weil die Stellung gegenüber dem orthodoxen Katholikos von Sis unhaltbar war. Im Gebirge, in dem Kloster Bzummär, nicht weit von dem maronitischen Patriarchalsitz Bkerke, war die Residenz der katholisch-armenischen Patriarchen bis 1866.

Daneben bestand längere Zeit ein apostolisches Vicariat für die katholischen Armenier in Konstantinopel. Die Civilangelegenheiten dieser besorgte der orthodoxe armenische Patriarch von Konstantinopel bis zum Jahre 1830 (vgl. S. 116). Das hatte natürlich zu vielfachen Missverständnissen und Unzuträglichkeiten geführt, und durch die Intervention des französischen Botschafters erhielten die katholischen Armenier nun auch in Konstantinopel einen „Patriarchen", der vor allem ihre Civilangelegenheiten zu führen hatte und ein Laie war (1831). 1866 wurde der (geistliche) Vorsteher dieser Gemeinden, der Primas, zum Patriarchen erhoben und der libanische Patriarchat mit Konstantinopel verbunden. Seitdem ist der Patriarch aller katholischen Armenier am Bosporos und führt den Titel „Patriarch von Cilicien". Doch wenden auch die Römer das Wort Katholikos an: „Katholikos von Cilicien und Patriarch aller Armenier".

Die oben erwähnte Bulle Reversurus Pius' IX. hatte die Folge, dass ein grosser Teil der unierten Armenier von Rom abfiel und darauf samt den andern, die sich noch nicht losgesagt, aber renitent gezeigt hatten, am 20. Mai 1870 in den Bann gethan wurde. Viele von ihnen einigten sich aber später wieder mit Rom auf Veranlassung der Pforte, die aus Anlass des türkisch-russischen Krieges Rom für sich gewinnen wollte. Die Congregation der armenischen Antonianer ist aber immer noch gegen den Papst, wenn sie auch äusserlich in die Union zurückgekehrt ist.

Der gegenwärtige Gesamtbestand der katholischen Armenier wird auf etwa 90000 geschätzt. In Konstantinopel wohnen davon 16000, die 14 Kirchen besitzen. Der jetzige Patriarch Peter Paul Emmanuelian, der 1899 im Alter von 70 Jahren den Stuhl einnahm, war vorher

Bischof der katholischen Armenier in Käsarea gewesen. Ihm zur Seite steht der Patriarchatsvicar Titular-Erzbischof (von Anazarba) Awedis Arpiarian. Der Vertreter des Patriarchats in Rom ist gegenwärtig der Titularbischof von Amasia namens Pascal Rubian.

Unter dem Patriarchate stehen drei Erzbistümer (Aleppo, Mardin, Malatja) und zwölf Bistümer (Brussa, Angora, Erzerum, Adana, Musch, Tokat, Karput, Diarbekir, Marasch, Trapezunt, Käsarea, Alexandrien).

Ausserdem giebt es ein von diesem Patriarchat unabhängiges Erzbistum für Galizien in Lemberg, und desgleichen sind selbständig die Generalabbés der Mechitaristen in Venedig und Wien, deren Collegs die hauptsächliche Propaganda in ihre Thätigkeit einbezogen haben.

5. Die koptisch- und abessinisch-katholische Kirche.

Obwohl eine koptisch-katholische Kirche in früheren Jahrhunderten eigentlich nicht bestanden hatte, so wurde doch 1824 durch die Propaganda die „Wiederherstellung" des katholisch-koptischen Patriarchates in Alexandrien angeregt. Man glaubte damals, in Mehemed Ali, der dem ausländischen Wesen entgegenkam, einen willfährigen Mann zur Seite zu haben. Doch scheint der von Rom für diese Stelle ausersehene Bischof niemals die römische Weihe erhalten zu haben: der Plan fiel. — Erst als zu Anfang der neunziger Jahre das Interesse für den Orient in Rom allgemein lebhafter betrieben wurde und 1893 der eucharistische Congress zu Jerusalem behufs einer allgemeinen Grundlage für die anatolische Union abgehalten wurde, kam eine Union der Kopten zustande. Einzelne Seelen waren gewonnen, und für sie wurde ein apostolischer Vicar zu Kairo bestellt. Die Sorge für die katholische Bevölkerung Ägyptens ist zwischen den politischen Vertretern Frankreichs und Österreich-Ungarns geteilt. Besonders war es der österreichische Gesandte Baron von Sonnleithner, der sich für die Organisation der neuen

Unionskirche verdient machte. Am 17. Juni 1895 erliess der Papst an die koptische Kirche eine Encyklika, in der er zur Vereinigung mit der römischen Mutterkirche aufforderte. Durch die Constitution *Motu proprio* vom 26. November 1895 wurde alsdann der katholische Patriarchat für Ägypten feierlich proclamiert und das Gebiet in drei Diöcesen eingeteilt: die Patriarchaldiöcese von Alexandrien mit dem Sitz in Kairo (ähnlich wie in der Verwaltung der maronitischen Kirche!), die Diöcese Hermopolis mit dem Sitz in Minjeh (Bischof Josef Maximos Sedfani) und die Diöcese Diopolis oder Theben mit dem Sitz in Luxor (Bischof Petros Ignatios Barzi).

Gewählt worden ist der Patriarch Kyrillos Makarios schon am 18. März 1895, geweiht am 17. April desselben Jahres, promulgiert jedoch erst am 19. Juni 1899. Er residiert in einem grossen, innerhalb eines Parkes gelegenen Schlosse im Koptenviertel. Das Äussere dieses Gebäudes und der Pomp, mit dem der Patriarchat gegründet ward, entsprechen aber keineswegs dem Umfange des letzteren. Die Zahlen werden freilich sehr verschieden angegeben. Werner spricht in seinem Orbis terr. cath. von 15000 katholischen Kopten. Jedoch dürfte diese Angabe stark übertreiben, da als sicher anzunehmen ist, dass der koptischen Bevölkerung der markierte Triumf bei Errichtung dieser neuen Zweigkirche gar nicht imponierte, da sie vielmehr gegen die bereits katholischen Familien damals den noch heute glimmenden Hass offen bekundete, und da das neue Recensement nur 4630 mit Rom unierte Kopten (Kopfzahl!) für ganz Ägypten angiebt[1]). Die meisten von diesen leben in Oberägypten, wo die Franziskaner im Verein mit Jesuiten und Brüdern von Lyon wacker, aber vergeblich arbeiten. Die unierten Kopten gehören zum grössten Teile den niederen, gänzlich ungebildeten Schichten an, welche sich nach dem Schutz der genannten auswärtigen

[1]) Für die Verteilung derselben auf die Provinzen verweise ich auf die Tabelle S. 129 u. 130.

Mächte sehnten. Von den übrigen Kopten wird ihnen arg zugesetzt: Stimmung für den Katholicismus ist im Lande nirgend vorhanden.

Die äthiopische Kirche war von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, fast hundert Jahre lang, katholisch gewesen. Seit 1837 waren wieder katholische Missionare thätig. Die gegenwärtig bestehenden mit Rom unierten Gemeinden, die Geez-Kirche, deren Gliederzahl römischerseits auf 10000 angegeben wird, werden von einem apostolischen Vicar für Abessinien geleitet.

6. Die syrisch-katholische Kirche.

Von der „katholischen Kirche mit syrischem Ritus“ darf erst seit dem 19. Jahrhundert geredet werden. Frühere Versuche waren nie von Bestand und erhielten sich schliesslich nur in Aleppo, aber auch dort waren es grösstenteils italische Christen, die zur jakobitisch-katholischen Gemeinde gehörten. Der Bischof dieser Christen wurde 1781 zum katholisch-jakobitischen Patriarchen erwählt und nahm seinen Sitz neben dem orthodox-jakobitischen in Mardin. Nach wenigen Jahren jedoch musste er von dort weichen und begab sich in den Libanon. Aber erst 1830 wurde die Selbständigkeit der katholisch-syrischen Kirche innerhalb des türkischen Reiches durch die Pforte bestätigt. Der Sitz des Patriarchen, der den Titel „Patriarch von Antiochien“ führt (der vierte mit diesem Titel; denn der orthodox-jakobitische, der orthodox-griechische und der melchitische haben denselben), wurde 1854 nach Mardin zurückgebracht, wo er sich noch heute befindet. Gegenwärtiger Inhaber ist Ignaz Efraim Rachmani, der 1898 im Alter von fünfzig Jahren auf den Thron von Mardin stieg und vorher Erzbischof von Bagdad und Aleppo gewesen war. Sein Patriarchatsvicar ist der Erzbischof Johann Mamar Baschi. Zu diesem Patriarchate gehören drei Erzbistümer (Homs-Hama-Palmyra, Damaskos, Bagdad) und vier Bistümer (Dschisira, Homs, Diarbekir, Mosul), ausser-

dem ein Titularbischof von Jaffa. — Diese „Surianer", deren es selbst in Ägypten etwa 2000 giebt, müssen unter einem ähnlichen Gesichtspunkt betrachtet werden wie die Melchiten; auch bei ihnen sind das rein syrische Element und das levantinische stark gemischt. Die Kopfzahl wird auf ca. 23000 geschätzt.

7. Die kaldäische Kirche.

Den Namen der kaldäischen Christen wenden auch die orthodoxen Nestorianer gern auf sich an. Jedoch ist es üblich geworden, der römischen Bezeichnungsweise zu folgen und die unierten Nestorianer als kaldäische Kirche aufzuführen: die Römer scheuen sich, den Namen des Nestorios mit einem ihrer Kirchenpartikel in Verbindung zu bringen. Den Eingang in die nestorianische Kirche ermöglichten den Katholiken die Erbfolgestreitigkeiten, die im 16. Jahrhundert über den Patriarchenstuhl von Kotschannes hereinbrachen. 1551 wurde der erste katholische Gegenpatriarch geweiht auf Veranlassung der Partei, die, mit der Besetzung des Stuhles von Kotschannes unzufrieden, sich an Rom gewandt hatte. Nach diesen eingeleiteten Beziehungen konnte später Innocenz XI. ohne grosse Schwierigkeiten eingreifen und 1684 einen Patriarchen mit der Residenz Amid ernennen. Von da ab ist die Kette der „kaldäischen" Patriarchen, die alle den Beinamen Josef führen, ununterbrochen. Aber erst 1843 liess durch Vermittelung der französischen Gesandtschaft die Pforte sich bereit finden, den Firman für die katholische Kirche mit kaldäischem Ritus zu erteilen. — Dass die kaldäische Kirche seit den frühesten Jahrhunderten stets Rom die Treue gewahrt habe, versuchten nachzuweisen Khayyath, Syri orientales seu Chaldaei Nestoriani et Romanorum Pontificum primatus (Romae 1870) und David de Mosul, Antiqua ecclesiae Syro-Chaldaicae traditio (Romae 1870).

Die kaldäischen Patriarchen, die seit 1684 den Namen Josef haben, nennen sich in neuerer Zeit ausserdem Thomas

und behaupten, den Stuhl des heiligen Thomas zu Babel, dem heutigen Hilleh am Euphrat, inne zu haben. Dort war auch eine Zeit lang ihre Residenz, sie ward aber um die Mitte des 19. Jahrhunderts nach Mosul verlegt. Der Patriarch dieser Kirche wird durch Majoritätsbeschluss des Klerus aus den Bischöfen gewählt und erst nach vollzogener Inthronisation vom Papste bestätigt.

Die Zahl der unierten Nestorianer wird auf 30000 veranschlagt, und das apostolische Vicariat der unierten Thomaschristen an der Malabarküste wird in den neuen Listen ebenfalls als zum kaldäischen Patriarchate gehörig aufgeführt. Im übrigen stehen gegenwärtig unter dem Patriarchen Emmanuel Josef Thomas, der im Juli 1900, 47 Jahre alt, die Kirchenleitung übernahm, zehn Diöcesen, von denen drei (Diarbekir, Kerkuk und die persische Sina) von Erzbischöfen, sieben (Mardin, Mosul, Dschisira, Akra, Urmia, Zako, Salmas) von Bischöfen verwaltet werden.

Zweiter Teil.

Das religiöse Leben der orientalischen Kirchen.

Erstes Kapitel.

Die interconfessionellen Beziehungen.

1. Das Verhältnis der Confessionen unter einander und zum römischen Katholicismus.

Die orientalischen Kirchen sind nicht als eine Einheit zu betrachten. Sie haben ja ihre eigene gesonderte Verfassung, und sie haben auch durchgängig Unterschiede im Bekenntnis, so dass man sie als neben einander stehende Confessionen anzusehen hat. Sie stehen einander nicht so nah als die reformierte Kirche der lutherischen ausserhalb der Union. Ein einigermassen angängiger Vergleich wäre etwa hinsichtlich dieser rein äusserlichen Nebeneinanderstellung das Verhältnis der presbyterianischen Kirche zur deutsch-lutherischen. Denn hierbei kommt wenigstens, wenn auch in anderer Weise und in geringerer Stärke, als scheidendes Moment dasjenige der verschiedenen Nationalität in Betracht. Die nationale Differenz ist der tiefste Grund, der zwischen den einzelnen orientalischen Kirchen die Kluft so gewaltig macht. Sie bedingt es letztlich, dass auch dort, wo man eine Anlehnung versucht, dieselbe nie zu einer besonders freundschaftlichen sich gestalten kann. Derartige Versuche sind nur die von der abessinischen Kirche gemachten, deren oben Erwähnung geschah. Der Grund dafür ist wohl auf abessinischer Seite darin zu suchen, dass das Gebiet dieser Kirche am weitesten an der Aussengrenze der orientalischen Christen-

heit nach Süden liegt, und dass es daher den Einwirkungen der katholischen Propaganda ein zu offenes Feld bietet. Die abessinische Kirche kann sich mit Hülfe der koptischen, von der sie verfassungsmässig abhängig ist, der Anstürme nicht erwehren, denn diese braucht ihre spärlichen Kräfte für die eigene Sicherung vollständig auf. Daher das Bestreben, von dieser Kirche sich frei zu machen und einen kräftigeren Anhalt zu suchen. Aber auch in diesem Falle zeigt sich an der verhältnismässigen Lauheit, mit der das Angebot von der griechischen Kirche angenommen wurde, das Hindernde des exclusiven Nationalgedankens. Es bekundet sich an den dortigen Vorgängen zugleich, dass diese Exclusivität von der russischen Kirche nicht in demselben Masse bewahrt wird, wie von den orientalischen: die russische Synode hat dem Gesuch der Abessinier eifriger entsprochen. Die Rivalität der Russen und Griechen — die aber auch wieder eine nationale ist — kommt hier deutlich zum Vorschein, und ihre Auswirkung eröffnet den Gesichtspunkt, dass die freier sich bewegende russische Kirche im allgemeinen den durch die orientalische Nationalitätsidee gebundenen Hellenen den Rang abzulaufen im Begriffe ist. — Auch die Kopten denken zum Teil an die Möglichkeit, sich mit der griechischen Kirche zu einigen, und die Griechen verhalten sich ebenfalls dieser Aussicht gegenüber kühl. Auch nicht ein Funke von jener Herrschbegier der Lateiner findet sich hier.

Da nun das Nationalgefühl dem orientalischen Gemüte sich so tief eingeprägt hat, so macht es sich dort, wo Menschen verschiedener Nationalität zusammen sind, in Gestalt von Eifersüchteleien geltend. Zum Austrag aber kommen diese Gehässigkeiten dann naturgemäss leicht auf dem Boden des religiösen Lebens. Dieser ist es, auf dem sich jene Differenzen conserviert und verhärtet haben. Hier in den türkischen Mittelmeerländern bewahrheitet sich's recht, dass nichts die Menschen greller entzweit als die Religion. Hingegen im geschäftlichen Leben machen sich die Stammesunterschiede nicht mit solcher Erbitterung

und mit solchem Fanatismus geltend. Selbstverständlich wird das klügere Geschäftsvolk von dem anderen zurückzuschieben versucht, wie die Armenier von den Griechen, namentlich in Konstantinopel. Aber einen Anti-Armenianismus, der sich mutatis mutandis mit unserem Antisemitismus vergleichen liesse, giebt es nicht; die antiarmenische Bewegung spielt sich, soweit sie von den Christen ausgeht, ebenso wie der armenische Antigräcianismus fast ausschliesslich auf dem Gebiet des Cultus ab. Es ist aber nicht etwa das einigende politische Scepter, welches stete Reibungen im täglichen Leben verhindert; sondern allein der Umstand, dass die Menschen selbst bunt durch einander gewürfelt und auf die Notwendigkeit gewiesen sind, infolge der täglichen Existenzbedingungen mit einander zu leben, lässt eine Feindschaft grossen Stils nicht aufkommen. Was aber die politische Seite betrifft, so darf man sehr wohl in Erwägung ziehen, ob all die Süchteleien und Zerwürfnisse nicht viel rascher und vollständiger geschwunden wären unter der Gewalt einer für die ihr unterstellten Völker mehr besorgten Regierung.

Uns interessieren speciell die religiösen oder confessionellen Feindseligkeiten. Wir haben dieselben in den Gegenden zu erwarten, wo die Angehörigen verschiedener Confessionen neben einander ihren Cultus verrichten. Orte dieser Art sind Alexandrien und Kairo, Jerusalem und Bethlehem, andere Ortschaften Palästinas und Syriens (Nazaret, Beirut), Konstantinopel.

Das türkische Reich ist wie eine Mietskaserne kleiner Leute. Die im Parterre Wohnenden haben im Keller Teile am Fundament zur Mitbenutzung; die Familien der ersten Etage bekommen Gelasse auf dem Boden unter dem Dach. Aber alle andern merken gar nichts von dem gemeinsamen schützenden Dach und Fundament dieses Gebäudes. Und es ist ein Haus, an dem nie gebessert wird. So wohnen die meisten in zerfallenen und zerfallenden Räumen, sie selbst Reste in Ruinen. Was Wunder, dass da ein jedes Völkchen noch halten möchte, was

irgend haltbar erscheint! So klammert man sich an der Vorväter Cult.

Wie gänzlich anders steht es in dieser Beziehung dort als bei uns. In den nord- und westeuropäischen Ländern konnte es so weit kommen, dass wie ein die Brust der ganzen Bevölkerung durchzitternder Mahnruf einst ertönte der Satz: Religion ist Privatsache. Dies aber ist etwas, das dem Orient nicht verständlich werden kann. Dort ist an eine Privatreligion kein Gedanke. Und daher kommt es, dass dort Religion, was die confessionelle Ausprägung anlangt, weniger Überzeugungssache zu sein scheint; sie ist Racen- und Stammesangelegenheit. In der Art, wie dort die Dogmen und der Cultus festgehalten werden, spricht sich die Raceneigentümlichkeit aus. Die Änderungen unterbleiben nicht deshalb allein, weil man im Innersten das Alte als das einzig Richtige anerkennt, sondern weil man sich bewusst ist, mit der dogmatischen oder cultlichen Form die Nationalität preis zu geben. Die Religion ist es, in welcher die Nationalität sich ausprägt. Denn die politische Betonung der Nationalität ist unmöglich, sie wird durch das Regiment der Pforte verwehrt. In der Confession sucht daher die Nationalidee das Mittel, um sich durchzusetzen, so weit das irgend angängig ist. Daher die steten auf confessioneller Grundlage ausbrechenden Feindschaften, die für den gesamten türkischen Orient so typisch sind.

Am wenigsten treten die Misshelligkeiten in Ägypten hervor, wo ja auch, selbst in dem Centrum Kairo, die Mischung eine geringere ist. Ein besserer Nährboden ist schon Konstantinopel. Am heftigsten aber sind die Feindseligkeiten naturgemäss in demjenigen Lande, in welchem die verschiedensten Confessionen ihre Vertreter unterhalten in der Absicht, an dem Ort, da die Wiege des Christentums stand, ihren eigenen Cultus mit den übrigen rivalisieren zu lassen. In Palästina wiederum ist es Jerusalem, wo die mannigfachen Kirchen am gedrängtesten an und auf einander sitzen,, wo die ganze katholische Welt des

Orients wie Occidents in dem einen grossen Heiligtum, der Grabes- oder Auferstehungskirche, sich zusammenfindet. In dieser Stadt finden wir von den anatolischen Confessionen die Griechen, Armenier, Kopten, Abessinier und syrischen Jakobiten, dazu die römisch-katholische Kirche und von den mit ihr unierten die Melchiten, Maroniten, Armenier, Syrer. Diese Unierten sind selbst keineswegs ein Herz und eine Seele, ihre Stellung zu Rom ist auch sehr verschieden. Und zu all diesen katholischen Confessionen treten dann noch die deutschen und englischen Protestanten und die Juden. Und alle diese religiös so verschieden denkenden und fühlenden Menschen sind zusammengedrängt auf einen engsten Raum, da in der heiligen Stadt nach echt orientalischer Weise Bau an Bau gepfercht ist.

Zum Ausbruch offener Feindseligkeiten bedarf es natürlich eines besonderen Anlasses. Ein solcher stellt sich in Palästina leicht ein: da handelt es sich um Besitz heiliger Stätten oder Anrecht an denselben. In den übrigen Ländern tritt daher auch, weil dieser Grund fehlt, das interconfessionelle Missverhältnis weniger ans Tageslicht. In Ägypten entstand ein grossartiger Krawall, an dem auch die übrigen Confessionen bereitwillig sich beteiligten, bei den oben erwähnten Unruhen unter dem Patriarchat des Nikanor um 1868 (s. o. S. 44). Im allgemeinen fehlen jedoch in diesem Lande die Motive. Allgemein ist hier nur, wie auch sonst, die Erbitterung sämtlicher orientalischer Cultgemeinschaften gegen die römischen Katholiken, und im Kampf gegen diese fühlen sich die Orientalen sogar zuweilen unter einander als Confessionsverwandte und Freunde.

In Palästina hält es eigentlich keine Partei mit der andern. Seit vielen Jahrhunderten ist es hier zu keiner wirklichen Ruhe gekommen. Vor allem seit durch die Kreuzzüge das abendländische Element stark vertreten ist, und seitdem eben durch die Kreuzzüge die allgemeine confessionelle Mischung sonderlich in Jerusalem stieg, ist keine Macht mehr imstande gewesen, die Parteiwut

zu bändigen. Es ist angezeigt, die Streitigkeiten in der heiligen Stadt und ihrer Nachbarschaft ein wenig zurückzuverfolgen. Vom 16. Jahrhundert ab gehörten die Raufereien an heiligster Stätte fast zur Tagesordnung. Auch das ist zum Teil eine Folge der Türkenwirtschaft. Indem die Paschas, welche die syrischen Lande verwalteten, bald für die Lateiner, bald für die Griechen, bald für die Armenier eintraten, wuchs sowohl die Feindschaft selbst als auch die unablässige Buhlerei der Confessionen bei jenen politischen Gewalthabern; und diejenige Partei, die jedesmal an letzteren ihren Rückhalt zu haben glaubte, ging am unverschämtesten vor. Jerusalem und Bethlehem waren oft die Schauplätze der wildesten und blutigsten Tumulte. Das Historische ist in diesem Falle nicht blos historisch; es charakterisiert zugleich die Gegenwart. Denn alle derartigen Vorfälle können sich jeden Tag wiederholen, und viele von ihnen kehren, man möchte fast sagen, in regelmässigem Turnus wieder. Stete Gewitterschwüle, die an grossen Festen eine furchtbare Entladung befürchten lässt. Daher kein Osterfest und selbst kein Pfingsten, ohne dass starke Trupps türkischer, d. h. mohammedanischer Soldaten an und in der Grabeskirche postiert wären.

Es erscheint nicht überflüssig, die Hauptobjecte des Zankes vorab näher kennen zu lernen. Ausserhalb der Stadtmauern Jerusalems kamen die Interessen auf dem Ölberg und in Gethsemane zusammen, — in der Stadt selbst vor allem in der Kirche des heiligen Grabes oder, wie sie von den Griechen häufiger bezeichnet wird, der Auferstehung. Diese Kirche ist ein wahres Chaos von Kapellen, Kapellchen, Gängen, Treppen, Galerien, Winkeln, die alle im Lauf der Jahrhunderte dem ursprünglichen Bau angesetzt worden und nach den verschiedensten Grundrissen und Bedürfnissen angelegt sind. An die Kirche lehnen sich im Norden das Kloster der Lateiner, im Nordosten das koptische und abessinische Kloster, im Südosten ein russisches Hospiz. Alle diese Baulichkeiten sind heute

fast mit der Kirche verwachsen. Das griechische Patriarchatsgebäude und -Kloster liegt im Westen jenseit der Christenstrasse und ist von seinen östlichen Plattformen aus über die Strasse hinüber durch Treppe und Gang ebenfalls mit der Kirche verbunden. Ebenso hat die Geistlichkeit aller dieser Parteien ihren eigenen Zugang zur Kirche durch besondere Thüren.

Ausser der über dem traditionellen Grabe Jesu selbst errichteten Grabkapelle und der Marmorplatte, welche die Stelle bezeichnet, wo der Leichnam Jesu gesalbt wurde, ist so ziemlich jeder Fleck das Eigentum einer bestimmten Kirche geworden. Jene beiden aber kennzeichnen sich äusserlich als gemeinsames Besitztum dadurch, dass die verschiedenen Parteien Ampeln angebracht haben[1]). Vor dem Kubuklion, der Grabkapelle, gehören ferner den einzelnen Parteien die grossen prachtvoll bemalten Kerzen. Im übrigen hat sich folgender Besitzstand für heute herausgebildet. Den Griechen, die den Löwenanteil behalten haben, gehören das grosse Katholikon mit dem Erdmittelpunkte, eine Kapelle der ägyptischen Maria, eine solche des Longinos, der Dornenkrönung, der Apostel, die grosse Taufkapelle des Jakobos mit der anschliessenden der vierzig Märtyrer, ein Zimmer für den Archimandriten und ein Refectorium. Die Lateiner haben die Kapelle von Mariä Schmerzen, die der Erscheinung des Auferstandenen, die der Kreuzauffindung, das „Gefängnis Christi“ und eine Sacristei mit Nebenräumen. Die Armenier besitzen eine Kapelle des Jakobos, die der Kleiderverteilung und die der Helena. Den Kopten gehört die Kapelle des Erzengels Michael und ein durch eine Gitterthür verschlossener Altar an der äusseren Westseite der Grabkapelle „über

[1]) In dem Eingang zur Grabkapelle, der sogen. Engelskapelle haben die „Orthodoxen“ (Griechen) und Lateiner je fünf, die Armenier vier und die Kopten eine Ampel; im Grabe selbst die Orthodoxen und Lateiner je dreizehn und die Kopten vier; ein Relief gehört dort den Orthodoxen, je ein Bild den Armeniern und den Lateinern.

dem Haupt Jesu Christi", wie sie selbst mit Stolz mir sagten. Die Abessinier besitzen eine Kapelle, und die Syrer wie die Unierten begnügen sich mit einzelnen Altären.

Ähnlich ist die Lage in Bethlehem, nur dass dort die kleineren Parteien gar nicht in Frage kommen, sondern nur die Griechen, Lateiner und Armenier rivalisieren. Gemeinsamer Besitz in der dortigen Geburtskirche ist nur die Geburtskrypta, und den grössten Eigenbesitz haben die Griechen. Auch hier sind die Klöster der drei Parteien unmittelbar der Kirche angebaut und teils durch Gänge mit den Räumen der alten Basilika, teils durch Treppen und unterirdische Wege mit den ausgedehnten unterirdischen Grotten und Kapellchen verbunden. An Plätzen für Versteck und Hinterhalt fehlte es daher nie.

Von je haben sich die Griechen, die allerdings zunächst die alleinigen Herren an diesen Plätzen waren, sehr besitzesstolz gegen die übrigen Confessionen gezeigt. Das aber konnte einerseits nicht hindern, dass diese letzteren an den Centralheiligtümern ihr allgemeines christliches Anrecht forderten, und das musste andererseits die gegenseitige Erbitterung von vorn herein auf einen Höhepunkt treiben. Unter dem griechischen Patriarchen Germanos II. (1534—79) wurde die Frage der heiligen Stätten in und bei Jerusalem und Bethlehem, der *προσκυνήματα*, brennend. Noch war der grösste Teil derselben in den Händen der Griechen. Die Armenier und Lateiner jedoch waren jenen gegenüber ebenfalls von einem hohen Selbstbewusstsein getragen, zumal sie erheblichere Geldmittel zur Verfügung hatten. Sie setzten vor allem den griechischen Mönchen sehr zu, die auf dem Ölberg und in Gethsemane die Ökonomen waren. In den Besitz von Gethsemane sich zu setzen gelang ihnen noch nicht, und später hat sich bezüglich dieses Platzes die heutige locale Scheidung der verschiedenen Gethsemanes herausgebildet, von denen natürlich jedes das echte sein soll. Der griechische Patriarch ergriff für die Zukunft Vorsichtsmassregeln und bestellte zwei Priester zu „Exarchen des heiligen und lebenenthaltenden

Grabes", damit sie vor allem in Bethlehem auf der Hut wären[1]).

Patriarch Theophanes IV. war sehr viel ausser Landes. Er bereiste die orthodoxen Länder in Europa, um Liebesgaben und Stiftungen zu erwerben. Das war eine willkommene Gelegenheit für die Pläne der Armenier und Lateiner. Besonders die letzteren hatten dies Mal Glück: sie nahmen die nördliche Thür der Kirche in Bethlehem für sich (1629), gewannen dadurch die ganze Nordseite der Kirche und errichteten dort ihre Kloster- und Schulgebäude, die sich in grossem Umfange heute über die ganze Nordseite ausdehnen.

Im Jahre 1634 verlief die Feier des heiligen Feuers am orientalischen Ostersabbat in Jerusalem sehr stürmisch, und die Armenier behaupteten den Vorrang bei der vor dem Erscheinen des Feuers stattfindenden Procession um das Grab. In den folgenden Jahrzehnten waren die Armenier weiterhin glücklich und nahmen grössere Teile der Geburtskirche in Besitz. Von da ab zog sich der Streit mehr und mehr in Jerusalem zusammen. 1674 begannen die lange Zeit jährlich wiederkehrenden Streitigkeiten um die Ehre, das heilige Grabgewölbe für den Palmsonntag zu schmücken. Im 18. Jahrhundert sind besonders jene grossen Krawalle in der Grabeskirche zu erwähnen, die 1756 und 1757 zwischen Lateinern und Griechen stattfanden. In dem letzgenannten Jahre beteiligten sich auch die Armenier lebhaft, und die folgenden Jahre scheinen sehr unruhig gewesen zu sein.

Es ist nicht zu verwundern, dass der Streit am heftigsten tobte unter dem geistig bedeutendsten Patriarchen,

[1]) Ausser mündlichen Erkundigungen und kleineren Aufsätzen verwerte ich für diesen geschichtlichen Überblick die Darstellung in Ἡ Ἐκκλησία Ἱεροσολύμων, besonders σ΄ 279—327. Als Grundlage kann aber diese Darstellung nicht dienen, da sie allein den hellenischen Standpunkt vertritt. Eine historische Darstellung der Besitzfrage giebt F. von Verdy du Vernois „Die Frage der heiligen Stätten". Ein Beitrag zur Geschichte der völkerrechtlichen Beziehungen der ottoman. Pforte. Jur. Dissert. Berlin 1901.

den die Jerusalemer orthodoxe Kirche gehabt hat. Dieser Anthimos war, als er die Regierung übernahm, schon siebzig Jahre und behielt das Amt, bis er im Alter von neunzig Jahren starb. Er hielt es auch bald für geraten, den Ort des Haders und Hasses zu meiden, und beschloss seine Jahre in Konstantinopel. In seinen letzten Tagen geschah es denn auch, dass der Grund zu den Jahrzehnte hindurch in der Grabeskirche ununterbrochen sich hinziehenden Raufereien gelegt ward. Es war am 30. September 1808, als die heilige Stadt in jähem Schrecken auffuhr, denn das grösste Heiligtum der anatolischen Christenheit stand in hellen Flammen. Alle Teile der Grabeskirche, mit Ausnahme der unterirdischen Kapelle der Kreuzauffindung, wurden zerstört. Die Schuld der Brandstiftung wird noch heute allgemein den Armeniern zugeschrieben. Geschieht das zu Recht, so waren sie dabei von der Absicht geleitet, die ganze Kirche mit den reichlich fliessenden armenischen Geldquellen wieder herzustellen und dadurch das alleinige Besitzrecht zu erwerben[1]). Die Griechen überlegten nun ebenfalls, ob nicht sie die Herstellung auf sich nehmen könnten; sie wandten sich an den Sultan und erhielten die Zusicherung, dass sie in ihrem Volke Geldsammlungen für den Bau veranstalten dürften. Den Armeniern war jedoch der Bau nicht untersagt worden. Bei den Restaurationsarbeiten kam es sofort zu den heftigsten Auftritten. Schon als man das Hauptportal auszubessern und die dort herabgefallene Decke herzustellen begann, wurden die Bauleute von den Armeniern verjagt, und mit den letzteren verbündeten sich vor der Hand die Lateiner. Beide besassen Teile unmittelbar am Portal,

[1]) Dazu muss bemerkt werden, dass von einem eigentlichen Besitz der Kirche oder der Kirchenteile seitens der Christen überhaupt nicht geredet werden kann. Das Eigentumsrecht der ganzen Kirche behaupten vielmehr die Türken. Eine mohammedanische Familie ist im erblichen Besitz der Kirchenschlüssel, sie stellt die Portiers und lebt von dieser „Arbeit". Alle Christen haben eigentlich nur die Nutzniessung.

und die griechischen Arbeiter konnten ihr Werk nicht thun, ohne auf die fremden Gebiete überzugreifen. Der Tumult wurde derartig, dass der Pascha von Damaskus mit 3000 Soldaten herbeieilen musste. Doch wurde auch dadurch nur für kurze Zeit Ruhe geschafft. Die Meinung, der Pforte wandte sich inzwischen gegen die Griechen, und als am 17. December 1809 die Janitscharen gegen die streitenden Parteien losgelassen wurden, richteten sie ihr Geschäft hauptsächlich gegen die Griechen, töteten mehrere derselben in der Kirche, rissen alles nieder, was erneuert worden war, und stürmten schliesslich das Patriarchat. Der Patriarch Polykarp weilte vorsichtshalber am Bosporos. So zogen die Führer der Horden den Epitropen zur Rechenschaft und liessen dieselbe Zerstörungswut zu wie im Tempel. Die Soldaten schwuren, dass nicht sie es gewesen seien, die den neuen Marmoraufsatz auf dem heiligen Grabe vernichtet hätten, und sie brachten als Zeugen hierfür bei — zwei Kopten.

Im Januar 1810 schickte der Pascha von Damaskus ein neues Heer nach Jerusalem, welches die Ordnung herstellen sollte; der Sultan gab, um den durch die Janitscharen schwer geschädigten Griechen entgegenzukommen, diesen die Aussicht, dass sie den Bau allein vornehmen sollten. Die Lateiner aber gewannen wieder den neuen Pascha, und schliesslich wurden die Arbeiten doch geteilt und die Restauration Anfang September 1810 fertig gestellt.

Damit waren jedoch die Händel nicht aus der Welt geschafft. Die Lateiner beanspruchten die Grabeskapelle für sich: sie wollten die griechischen Inschriften an derselben nicht dulden, und sie beschuldigten die Griechen, zu ihrem eigenen Vorteil die Grenzen verschoben zu haben. Das führte zu argen Ausschreitungen und thätlichen Eingriffen aller Art. Die Katholiken, gestützt auf die Gewogenheit des Papstes, rissen die griechischen Kerzen vor dem Kubuklion herunter und zersägten das hölzerne Kreuz auf demselben. Die Grabeskapelle wechselte in den folgenden Jahren noch einige Male die Besitzer, je nach-

dem die Gunst des Paschas sich wandelte, bis dieser Teil der Kirche 1819 auf Geheiss des Sultans gemeinsames Eigentum wurde, so zwar, dass der darin sich aufhaltende Wächter ein griechischer Mönch sei.

In den dreissiger Jahren wurden die Reibereien zwischen Griechen und Armeniern, die auch inzwischen nie geruht hatten, besonders heftig. Das Osterfest des Jahres 1834 verlief unter den grössten Tumulten. Zwischen den beiden genannten Parteien kam es im Tempel zu Schlägereien, die nicht anders als durch türkische Soldaten sistiert werden konnten.

Kein Jahr war seitdem verflossen, so fand eine mörderische Knüppelschlacht zwischen Griechen und Lateinern in dem Raum vor dem Eingang zum Kubuklion statt. Es war am 10. März 1835, dem Tage der Kreuzverehrung, als zwei Franciscaner, während die Griechen an jener Stelle die Liturgie feierten, mit einem Abendmahlskelch durchaus in die Grabeskapelle hineingehen wollten. Der Eingang derselben ist aber versperrt, wenn an dem Altar celebriert wird. Die lateinischen Mönche wollten sich mit Gewalt den Eingang verschaffen und gebrauchten zu diesem Zwecke ihre Ellenbogen und Füsse, um die Nächststehenden unter den Griechen zum Weichen zu veranlassen. Bald kam ihnen eine Knüppelgarde zu Hülfe und selbst ein in Kawassenuniform gesteckter Mönch soll ihnen als polizeilicher Beistand zur Seite gestanden haben. Die Griechen wehrten sich tapfer und erhielten schliesslich die Oberhand und demolierten aus Rache den römischen Teil der Grabeskirche. — Das Merkwürdige war nun, dass die Katholiken, die offenbar die Urheber dieses Ringkampfes gewesen waren, um 100000 Piaster Schadenersatz klagten. Die Grundlosigkeit dieser Klage wurde auch dadurch anerkannt, dass die Strafe bis auf 6000 Piaster herabgesetzt wurde. Als die Griechen die Zahlung auch dieser Summe verweigerten, setzten die Franciscaner bei Mehemed Ali durch, dass ein rein muslimisches Gericht in Jerusalem die Angelegenheit entscheiden sollte. Das war das beste Mittel,

um die Sache gänzlich zu verschleppen, und zum Urteilsspruch scheint es nicht mehr gekommen zu sein.

Noch viel andere Unruhen brachten die dreissiger Jahre mit sich. Sonderlich in Bethlehem und auf dem Ölberg spielten sich die meisten ab. Und als es an letzterem Orte gegen die Armenier galt, da fanden sich die Lateiner schon wieder mit den Griechen zusammen! Im September 1839 wurden alle armenischen Neubauten auf dem Ölberg niedergerissen und die betreffenden Örtlichkeiten zwischen Griechen und Lateinern geteilt[1]).

Nach den im Jahre 1839 gegen sie verübten Greueln waren die Armenier aufs höchste erbittert. Der Gedanke an diese Schmach und Gewaltthat ist bis heute unausrottbar in ihnen. Es ist daraus völlig begreiflich, dass sie noch heute diejenigen sind, die am ehesten zum Hadern neigen und doch im Gefühl der Unsicherheit nichts öffentlich zu unternehmen wagen. Welch gedrücktes Dasein führen diese Armen im heiligen Lande! Charakteristisch hierfür war mir meine Unterredung mit dem alten armenischen Patriarchen Haru-Thium in Jerusalem. Soweit die Unterhaltung von ihm geführt wurde, erstreckte sie sich fast auf nichts Anderes als auf neueste Attentate, auf das jüngste Beilattentat gegen den deutschen Kaiser in Breslau, auf die Unruhen in Brüssel u. dgl. Ein froher Lichtblick in der Erinnerung dieses sanften Mannes war der Besuch unseres Kaisers im Jakobskloster. —

Schon 1842 finden wir die Armenier wieder im Bunde mit den Lateinern gegen die Griechen, die sie gemeinsam durch eine muslimische Jury an den Ausbesserungsarbeiten in Bethlehem zu hindern wussten. Ja im folgenden Jahre wurde vom Sultan die Niederreissung aller von den Hellenen begonnenen Arbeiten angeordnet. Darauf erwirkten die Armenier einen neuen Befehl, durch welchen den Armeniern und den Griechen die gemeinsame Ausbesserung der Geburtskirche zugestanden wurde. Im Mai und Juni kam

[1]) Die Schlüssel zu den Kapellen des Ölbergs sind wie die zur Grabeskirche in muslimischen Händen.

es wieder zu äusserst heftigen Auftritten über der Frage, wer das Schloss der Geburtskirche zu verwalten habe. Als die Griechen ihr Schloss anlegten, stürmten die Armenier auf den griechischen Metropoliten ein, der mit ein paar Mönchen in der Kirche war. Die Lateiner behaupteten, dass das alte Schloss ihnen gehört habe, da es den Stempel des Papstes getragen habe, und die Armenier behaupteten ein Ähnliches für sich. Die Entscheidung fiel zu Gunsten der Griechen aus. Aber als diese von dem ihnen zugesprochenen Rechte Gebrauch machten und die dem Portal benachbarten Teile der Geburtskirche ausfegten, drangen die Armenier wieder auf sie ein. Endlich liess der Pascha von den Armeniern das Schloss heraus geben, um es den Griechen einzuhändigen. Aber die folgenden Jahre hindurch wurde es zwischen den Parteien nicht ruhiger. Um einigermassen einen erträglichen Zustand herzustellen, war es erst nötig, dass die europäischen Grossmächte sich dieser Sache annahmen. In dem zu Paris 1856 abgeschlossenen Friedensvertrage nach dem Krimkriege wurde den türkischen Christen insgesamt gleiche Staatszugehörigkeit mit den Mohammedanern garantiert und die gemeinsame Inangriffnahme von Restaurationsarbeiten durch alle beteiligten christlichen Confessionen zum Grundsatz gemacht, ohne dass durch diese Arbeiten irgend welches Besitzrecht erwachsen solle. Jedoch erst 1867 begannen die Arbeiten in Bethlehem, wurden nun aber in Einem Zuge zu Ende geführt. Damit waren für einige Zeit die schlimmsten Händel beseitigt. Seit 1867 kann man demzufolge den gegenwärtigen gemässigten Zustand datieren.

Dass dieser keineswegs ein ruhiger oder friedlicher zu nennen ist, zeigen die jüngsten Vorkommnisse. Es grollt unaufhörlich, und die Blicke, mit denen sich die Genossen der verschiedenen Confessionen begegnen, zeigen entweder Hass oder Verachtung oder Furcht. Im Jahre 1895 erlebte die Grabeskirche wieder einen ungeheuren Tumult, da die Armenier wieder die erste Stelle in der Procession bei der Feier des heiligen Feuers beanspruchten. Seitdem

ist das militärische Aufgebot, das bei grossen Festen in die Kirche beordert wird, verdoppelt worden. Gleichwohl befürchtete man einen ganz ähnlichen Aufruhr zu Ostern 1901. Die Parteileidenschaft wäre auch gewiss zum Ausbruch gekommen, wenn nicht auf Befehl des Paschas jedes anhaltende Rufen, das als Zeichen der Festfreude üblich ist, streng untersagt und durch die muslimischen Soldaten im Keime erstickt worden wäre.

Demgegenüber sind solche Vorfälle, wie sie am 4. November 1901 sich ereigneten, unbedeutend und gewöhnlich. An jenem Tage kam die Eifersucht zwischen den Katholiken und den Griechen zum Ausbruch bei einer Gelegenheit, die häufig zu thätlichen Auseinandersetzungen führt, nämlich beim Reinigen des Fussbodens. Dies Mal handelte es sich um die Säuberung des inneren Hofes der Kirche. Die Scene war vorbereitet, wie schon daraus hervorgeht, dass seit etwa einer Woche der militärische Schutz bei der Kirche verstärkt worden war. Die Katholiken waren über die Unsauberkeit der Griechen entrüstet. Diese hätten in einer Ecke des Hofes den Unrat so sehr sich anhäufen lassen, dass das europäische Reinlichkeitsbewusstsein der Franziscaner dadurch beleidigt wurde. Letztere erwarben sich daher mittels Bakschisch die Geneigtheit der muslimischen Pförtner, die im Gefühl ihres Besitzrechts über die ganze Kirche die Erlaubnis zur Säuberung des fraglichen Platzes erteilten. Als dann die römischen Mönche mit der Reinigung beschäftigt waren, protestierten die Griechen; das Handgemenge war da und führte zu einem blutigen Ausgange.

Oft sind die Anlässe noch winzigerer Art; ein kleiner Übergriff des reinigenden Besens führt selbst innerhalb der Kirche, von der jeder Zoll für die Parteien einen unendlichen Wert repräsentiert, zur Rauferei. Auch ein Vorfall dieser Art aus jüngster Zeit sei erwähnt, der während meiner Anwesenheit zu Jerusalem in der occidentalischen Karwoche passierte und folgendermassen geschildert wurde. Ein armenischer und ein griechischer Mönch reinigten gleich-

zeitig in der Kirche den Fussboden, ein jeder den Anteil seiner Partei, und gerieten über das Recht, einen Kerzenfleck zu beseitigen, in Streit. Der Grieche zauste den Armenier derart, dass dieser einen Teil seiner Kopfhaut einbüsste.

Solche Händel erregen kein besonderes Aufsehen, man hat sich an dieselben gewöhnt. Das allgemeine Gefühl hinsichtlich des Verhaltens zum christlichen Mitbruder von einer andern Confession hat eine solche Verbildung durchgemacht, dass man die Zwistigkeiten ganz in der Ordnung findet; und dies wird nicht dadurch widerlegt, dass besonnene Leute im ruhigen Gespräch diese Zustände tief beklagen. Die allgemeine Stimmung bleibt doch die des Hasses, der hin und wieder eine Offensive verlangt. Es zeigt sich nur zu deutlich, dass an ein friedliches Zusammenleben gar nicht zu denken ist. Vor allem machen die Lateiner neuerdings wiederholt Versuche, die türkischen Behörden dafür zu stimmen, dass ihnen die Sorge für die äussere Instandhaltung der ganzen Grabeskirche eingeräumt werde. Sie appellieren mit ihrem europäischen Bewusstsein an den schimpflichen Eindruck, den das verwahrloste Aussehen der Kirche macht, da namentlich von der Decke und den Kuppelgewölben die grossen abgeblätterten Fetzen des blauen gestirnten Anstrichs herabhängen. Wir unsrerseits müssen auch dies Ansinnen als ganz verfehlt bezeichnen. Einmal ist die Kirche ein Heiligtum der orientalischen Christenheit, und das orientalische Gefühl wird nun einmal durch das schlechte Aussehen des Gebäudes weniger verletzt, es ist oft zufriedener mit dem zerfallenden Alten als mit dem Ausgebesserten. Zum andern aber muss durchaus bezweifelt werden, dass die gegenwärtigen Verhältnisse erträglicher würden, wenn eine occidentale Confession den Ort unter ihr Protectorat bekommen würde. Das wäre ein Zustand, der von keiner Dauer sein könnte, denn dann würde — und mit Recht — das vergewaltigte orientalische Gewissen stürmisch eine neue Änderung erheischen und auch erlangen.

Was noch schmerzlicher berührt, ist der Umstand, dass nicht einmal derjenige Teil der „orientalischen" Christenheit, der sich um den gleichen „griechischen" Ritus zusammenschliesst, in sich einig ist. Der slawische Zweig an diesem Stamm ist es, der in Palästina und Syrien so gewaltige Anstrengungen für die eigenen Sonderinteressen macht, dass man oft versucht ist, die Griechen und Russen gar nicht für Glieder derselben Ausprägung der christlichen Kirche zu halten. — Um die Mitte des 19. Jahrhunderts befestigte die russische Kirche ihren Besitz auf dem Ölberg, und 1888 erbaute sie dort ihre prachtvolle grosse Magdalenenkirche, auf halber Höhe des Berges über Gethsemane. Die Russen haben seit einem halben Jahrhundert ihre eigenen „Verweser des heiligen Landes", die alle auf den Ankauf von Grundbesitz bedacht waren. In dieser Stellung folgten sich der Bischof Kyrill 1863—65, der Archimandrit Antonios 1865—94, der Archimandrit Raphael 1894—99 und der jetzige Archimandrit Alexander. Sie sind ausser der heiligen Synode von Petersburg auch dem russischen Ministerium des Äussern verantwortlich, und in dieser ihrer Stellung zeigt sich schon, dass nicht allein religiöse, sondern auch politische Interessen hier betrieben werden. Auch zeugt hierfür die unablässige slawistische Propaganda in Antiochien so wie in Jerusalem, auf die wir früher den Blick lenken mussten. 1890 wurde der russische Palästinaverein gegründet, und die palästinensischen Griechen können es nur schmerzlich empfinden, dass diese Gesellschaft, statt den griechischen Brüdern zu helfen, ihnen entgegenarbeitet. So besteht auch zwischen Griechen und Russen keine Freundschaft im heiligen Lande. Die Absicht der letzteren, dem Slawentum die Herrschaft zu verschaffen, ist zu deutlich. Die in Palästina lebenden orthodoxen Russen sind auch nicht, wie die übrigen orthodoxen Christen desselben Ritus, dem griechischen Jerusalemer Patriarchate unterstellt, sondern eben jenem erwähnten Archimandriten, der die russische

Kirche in Palästina wie eine neben der griechischen selbständige und von ihr getrennte leitet.

Die Russen verfügen schon jetzt nächst den Armeniern über den bedeutendsten Grundbesitz. Vor dem Jaffathor haben sie einen ausgedehnten Complex erworben, den sogenannten Russenbau, auf dem soeben eine gewaltige Pilgerherberge fertig gestellt ist. Diese Unternehmungen sollen alle angeblich dem Bedürfnis der Pilger dienen, aber sie sind so grossartig, dass man schwerlich glaubt, sie sollten auch für die Zukunft keine andere Bedeutung haben! Fast wie eine Citadelle fürstet der Russenbau. Einen anderen wichtigen und hochgelegenen Bau, der imstande wäre, eine Gegend zu beherrschen, haben die Russen bei der Abrahamseiche unweit Hebron aufgeführt.

Beim Anblick der russischen Fortschritte muss die Griechen schwere Besorgnis überkommen. Die herrlichen Einnahmen, die von den Tausenden russischer Pilger bisher ausschliesslich in die Kasse des griechischen Patriarchats flossen, werden immer geringer. Mehr und mehr sind Almosen und Herbergsgelder schon jetzt den russischen Instituten zugefallen, und, wer weiss wie lange noch — so beteiligen sich die Russen auch an dem Besitzstreit in der Grabeskirche. Diese Aussichten bedingen die Stimmung der griechischen Geistlichkeit. Die im Volk herrschende Stimmung, die natürlich durch jene beeinflusst wird, ist ebenfalls keine rosige. Die russischen Pilger werden allenthalben als „Moskowi“ verspottet, und der krasse Aberglaube derselben nährt kräftig diese Verachtung. Ich habe oft beobachtet, wie die einheimischen orientalischen Christen sich belustigen über das überdevote Benehmen der Russen gegenüber den heiligen Orten, über ihr Niederfallen und ihr Küssen von Steinfliesen, Wänden, Erde und Bildern. Kam es doch Ostern 1901 vor, dass russische Pilger die zum deutschen Johanniterhospiz führenden Stufen belagerten und dem dort vor kurzem angebrachten deutschen Postkasten ihre Verehrung darbrachten, ihn küssten und mit Blumen schmückten. Ich habe keine primitivere

Religiosität kennen gelernt, als diejenige ist, die von den russischen Bauern an den Tag gelegt wird. Das Urteil eines hohen griechischen Patriarchatsgeistlichen über das russische Volk lautete: „sie sind gute, herzliche Christen, die es mit dem Herrn Jesus ernst meinen und alles für ihn thun; sie sind hingebend, aber entsetzlich beschränkt; wenn sie aufgeklärt würden, dann könnten sie wirklich Christen sein, wie sie Jesus haben will".

Erfüllt es uns schon im allgemeinen mit ungeheurer Wehmut, dass an der heiligsten Stätte der orientalischen Christen die lieblosesten Gesinnungen herrschen, dass von christlicher Bruderliebe dort keine Spur zu finden ist und dass man selbst die Kirche mit Blut und Mord besudelt, so macht es einen fast noch peinlicheren Eindruck, wenn man sieht, wie die eine Confession selbst für den Gottesdienst der anderen keine Achtung hat, sondern wie sie vielmehr sich gegenseitig im Gottesdienst stören. Auch hierfür bietet das Osterfest, an dem die allseitigen Liturgiefeiern oft zusammenfallen müssen, die geeignetste Beobachtungszeit. Zwei diesbezügliche Vorfälle mögen hier ihre Stelle finden.

An einem Tage der Karwoche feierten die Griechen in ihrem Katholikon grosse Liturgie. Bald darauf begannen die Lateiner vor der Grabkapelle ebenfalls zu celebrieren und bemühten sich augenscheinlich, die Griechen zu übertönen. Eine unerquickliche Situation selbst für den Fremden, der nicht mit der ausgesprochenen Absicht der Erbauung die Feier besuchte. — Bei einer andern Feier der Griechen gingen ein Priester und ein Diakon, ihnen voran der Kawass des Patriarchats, aus dem Katholikon hinaus, um an den übrigen anbetungswürdigen Örtern in der Kirche zu räuchern. Sie gingen zunächst zu den Felsengräbern des Josef von Arimathia und des Nikodemos jenseits der Grabkapelle. Hier feierten zur selben Stunde auch die wenigen Kopten ihre Messe vor dem Altar am Kopfende des Grabes Jesu. Sie nahmen dabei den Raum

zwischen Grab und Wand vollständig ein. Die griechischen Geistlichen gingen nun aber, um von den „Felsengräbern“ zum Salbungsstein zu gelangen, nicht den ebenso bequemen Weg um die andere Seite der Grabkapelle, sondern sie zogen mit bewusstem Schritt durch die celebrierenden Kopten hindurch, während der Kawass mit seinem eisernen Stabe gewaltig auf die Steinfliesen stampfte, die Kopten aus einander trieb, den gerade das Evangelium verlesenden Priester von seiner kleinen Gemeinde trennte. Also tritt die Unduldsamkeit die Religion mit Füssen. Man sucht sich natürlich seine Leute aus: gegenüber einer andern Partei würden die Griechen das nicht gewagt haben. Die armen Kopten, deren Gemeinde in Jerusalem nur aus wenigen Seelen besteht, können sich an den Feindseligkeiten nicht beteiligen und müssen jedes Benehmen der andern über sich ergehen lassen. Auf sie richtet sich aber auch eben deswegen weniger der Hass als die allgemeine Verachtung. Ihre Stimmung ist demgemäss durchweg eine sehr gedrückte, und noch mehr ist das der Fall bei den abessinischen Christen, welche ganz in der Minderzahl sind, wiewohl sie eine der stattlichsten Kirchen vor den Thoren der Stadt besitzen.

Auch die Unierten unter sich haben oft keine hohe Achtung vor einander. Besonders erheben sich die Maroniten im Bewusstsein ihres strengeren Romanismus gern über die andern. Das trat mir bei einem Ritt durch den Libanon deutlich entgegen. Von Beirut ist in etwa fünf Stunden guten Tempos das maronitische Kloster Mar Schaja (Jesaja) zu erreichen, dem unmittelbar benachbart ein melchitisches Kloster sich befindet. Nach Besichtigung der maronitischen Baulichkeiten liess ich mich von einem Priester in das melchitische Kloster hinübergeleiten, und mein Führer gefiel sich darin, seine Missachtung der Nachbarn unter anderm dadurch zum Ausdruck zu bringen, dass er mit einem eigentümlichen Lächeln in der melchitischen Klosterkirche ungeniert seine Cigarette rauchte.

Alle solche feindseligen Gesinnungen und Reibereien

hindern jedoch nicht, dass officiell ein gewisses Decorum mit Fleiss gewahrt wird. Die leitenden Personen der Kirchengesellschaften machen sich an den grossen Festen, namentlich zu Neujahr, selbst zu Ostern in der Regel, Pflichtbesuche. Zu Ostern z. B. besucht der griechische Patriarch den lateinischen Patriarchen, das Haupt der katholischen Kirche Palästinas, und der lateinische erwidert den Besuch zum griechischen Ostern. Von den orientalischen Confessionen empfängt der griechische Patriarch zuerst. Von den Armeniern kommt der Patriarch, und der griechische Patriarch erwidert: von den Kopten kommt der Erzbischof, von den Abessiniern der Bischof, und vonseiten der Griechen erwidert ein Erzbischof resp. Bischof. Das alles aber ist nur rein formell gemeint und nicht irgendwie freundschaftlich oder gar persönlich. Für einen Vergleich mit der diplomatischen Vertretung sind diese Verhältnisse zu kleinlich. Aber mit den gegenseitigen Beziehungen gewisser studentischer Korporationen lässt sich die Parallele ziemlich gut durchdenken. Auch darin besteht mit diesen eine Verwandtschaft, dass zwischen einzelnen Angehörigen der confessionellen Geistlichkeit persönlich-freundschaftliche Beziehungen sehr wohl denkbar sind. Man kann beispielsweise einen Dominicaner mit zwei ihm befreundeten griechischen Priestern gehen sehn — das wird durch die officiöse Abneigung der Parteien keineswegs verhindert. Nur die armenischen Geistlichen habe ich in Jerusalem nie mit griechischen zusammen gefunden, wohl aber mit römischen.

2. Das Verhältnis der orientalischen Kirchen zu den protestantischen.

Das Verhältnis der orientalischen Kirchen untereinander und zu der römischen Kirche ist in Palästina gänzlich durch die geschilderte Besitzesfrage bedingt. Wo sonst das Verhältnis der orientalischen Kirchen zu einander in Frage kommt, ist es ebenfalls hierdurch beeinflusst, denn die Zustände im heiligen Lande sind so gewichtige, dass

man sie überall in der orientalischen Christenheit mit gespannter Aufmerksamkeit verfolgt und nach ihnen die Meinung über eine andere Kirche bildet. Nur das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche wird ausserdem auch dogmatisch betrachtet, und in dieser Hinsicht ist bekannt, dass das Schisma zwischen der orientalischen Christenheit und der katholischen des Occidents auch heute noch als eine unüberbrückbare Kluft angesehen wird. Wohl gab es je und je auch unter den Anatolischen einzelne λατινόφρονες, denen eine Union zwischen Orient und Occident wünschenswert und möglich schien. Doch diese haben niemals Stimmung gemacht und gelten immer als unlautere Christen[1]).

Auf anderem Fusse steht gegenwärtig die Beziehung zum occidentalischen Protestantismus.

Das Verhältnis zwischen orientalischen Christen und Protestanten hat sich vorwiegend auf dogmatischer Basis gestaltet. Schon was die allgemeinen Berührungen dieser mit jenen anlangt, so darf man sich nicht verhehlen, dass die Protestanten nur sehr selten von propagandistischen Versuchen abzusehen vermocht haben. Dass solche Bestrebungen, wenn sie in grossem Umfange betrieben wurden, nicht ganz ohne Erfolg geblieben sind, sieht man daran, dass es etwa 40000 protestantische Armenier und auch mehrere protestantische Koptengemeinden giebt. In der Regel sind derartige Missionsversuche von englischen oder amerikanischen Gesellschaften unternommen worden und der deutsche Protestantismus kommt glücklicher Weise nur mit seinen neuesten Arbeiten an den Armeniern in Betracht. Glücklicher Weise — denn es muss als ein gewagtes Unternehmen bezeichnet werden, an Christen in dieser Weise Mission zu treiben. Als eine Thatsache, und zwar als eine durchaus begreifliche, tritt uns überall entgegen, dass die orientalische Christenheit im allgemeinen sich ablehnend gegen fremde Proselytenmacherei verhält. Nirgend

[1]) Vgl. Kattenbusch a. a. O., S. 149 f.

sind durch diese protestantischen Bemühungen irgend welche freundschaftliche Beziehungen zu einer orientalischen Confession entstanden. Z. B. diejenigen Kopten, welche durch die Amerikaner dem Protestantismus gewonnen sind, wissen es diesen Dank, dass sie eine höhere Stufe der Bildung und geordnetere kirchliche Zustände erlangt haben, die übrigen Kopten aber sehen mit grosser Erbitterung auf die protestantischen wie auf die katholischen Missionsversuche. Als ich dem armenischen Patriarchen von Konstantinopel meinen ersten Besuch machte, glaubte ich ihm etwas Erfreuliches zu sagen, indem ich das Gespräch auf die deutschen Bemühungen für die verfolgten Armenier und für die durch Misshandlungen zerspaltenen und decimierten armenischen Familien lenkte. Allein das war fehl gegriffen. Auch dieser intelligente und weit schauende Mann war von den deutschen Bestrebungen wenig erbaut. Stiften diese nicht unendlich viel Gutes? Erhalten sie nicht zahlreichen Familien, namentlich der aufwachsenden verwaisten Generation den Lebensmut? — Aber dass der Protestantismus daraus Kapital zu schlagen sucht und dass ein grosser Teil der Armenier die eigentümliche Form des armenischen Christentums verliert, wird als ein um so schwererer Schlag empfunden.

Eine solche von aussen herzugebrachte erzieherische Reformation an den Gliedern ist keine Reformation der Kirche. Die eigene Geschichte des Occidents sagt es uns, dass nur eine wesenhafte Reformation, d. h. eine von innen heraus an Haupt und Gliedern sich durchsetzende, Erfolg verspricht. Auch der orientalische Christ weiss, dass er halten soll, was er hat — und nur auf diesem Grunde könnte auch hier eine innere Reformation entstehen. Selbst diejenigen unter jenen anatolischen Kirchengesellschaften, deren geistige und sittliche Verfassung sehr heruntergekommen ist, können nicht dadurch emporgehoben werden, dass ihrer geistigen und religiösen Anlage eine fremdartige Auffassung von Leben und Welt aufgepfropft wird. Wenn es überhaupt möglich sein sollte, unsere Gesamtanschauung

des Lebens den Orientalen zu geben, so könnte das doch nur geschehen durch einen Process, der sich durch den Lauf vieler Generationen hindurch immerfort in der Richtung von aussen nach innen bewegte. Aber das ist eben selbst wieder eine Unmöglichkeit. Eine Lebensanschauung kann niemandem von aussen gegeben werden; sie bildet sich auf dem Grunde der Lebensbedingungen durch die Lebenserfahrungen. Noch niemand aber wird den Orient bereist haben, dem nicht die gänzliche Verschiedenheit der dortigen Lebensbedingungen und der aus diesen resultierenden Lebensgewohnheiten von den unsrigen aufs grellste in die Augen fielen. Zwar nicht auf die Religion, aber auf die Religiosität haben diese Eigenarten einen grossen Einfluss. So entsteht eine regionar-individuelle Verschiedenheit in der Ausprägung der christlichen Frömmigkeit. Es ist damit keineswegs gesagt, dass die orientalische Ausprägung derselben rundweg als in ihrer Art correct angesehen werden solle — beileibe nicht. Was hier fest gestellt werden soll, ist nur dies beides: einmal, dass in der orientalischen Christenheit, innerhalb welcher nie noch eine reformatorische That reinigend und klärend sich durchsetzte, eine eigentümliche Art, das Christentum zu verstehen und anzueignen, geschichtlich geworden ist, eine Art, die sowohl im ersten Entstehen jenes Processes als auch in einzelnen Weiterbildungen im grossen und ganzen aus dem Wesen des orientalischen Gesamtlebens heraus verstanden werden will; zum andern, dass eine Reformation innerhalb der orientalischen Christenheit nur möglich ist eben auf der Grundlage des orientalischen Gesamtlebens, das heisst, indem ein kräftiger, religiöser Geist innerhalb der orientalischen Christenheit das Verständnis des Christentums neu erschliesst. — Oder wollte im Ernst jemand behaupten, dass die deutsche Reformation nicht gerade unter den hier genannten Bedingungen vor sich gegangen sei? Das aber hiesse doch sehr kleinlich vom Christentum denken, zu fordern, dass es die Formen, die es auf der Grundlage des occidentalischen Gesamtlebens für dieses Gesamtleben gefunden

und angenommen hat, in derselben Weise auch in der orientalischen Welt und für sie haben müsse. Darin gerade documentiert sich das Christentum als die allgemeine, als die Weltreligion, dass es seinen Eingang in die einzelnen Racenindividualitäten nimmt, so zwar, dass es seines eigenen Wesens Kern unangetastet wahrt, dass es aber andrerseits auch an dem wirklichen Wesen der Race keine Trübung vornehmen will. Denn das Christentum ist nicht wider die Natur, wie es nicht wider die Cultur ist. Die eine wie die andere wird vielmehr durch die christliche Religion zu ihrem Vollwert erhoben.

Sonach ist es nicht zu verwundern, wenn alle Versuche, das orientalische Christentum zu occidentalisieren, immer nur einen sporadischen Erfolg haben, der in Wirklichkeit gar keiner ist. Man handelt dem universellen Charakter und der universellen Bestimmung des Christentums entgegen, wenn man als das Ziel seines Missionsgedankens die Vereinerleiung seiner Ausprägung auf der weiten Welt betrachtet. Daher werden denn unser Nationalgefühl und unser evangelisches Bewusstsein nicht beeinträchtigt durch die Beobachtung, dass der deutsche Protestantismus im Orient weniger um sich gegriffen hat und weniger Anstrengungen macht als der englische und amerikanische; denn eine Arbeit von wirklichem Segen ist jene Propaganda nicht. Zwar leugnen die heutigen amerikanischen Missionare vielfach, dass sie Proselyten machen wollen. Das hätten frühere gethan; ihnen, den modernen, liege nur die Hebung des eingeborenen Christentums am Herzen. In der That aber zeigt doch die Zahl der noch jetzt gewonnenen Proselyten, dass auch die andere Absicht mindestens stillschweigend ins Programm aufgenommen ist.

Einigermassen rechtfertigen liessen sich jene Bestrebungen vielleicht gegenüber solchen Kirchen, die jede Lebenskraft eingebüsst haben. Als eine solche käme vor allen andern die koptische Kirche Ägyptens in Frage. Allein selbst bei dieser scheint mir ein propagandistisches Vorgehen durch die Verhältnisse nicht gerechtfertigt zu

sein. Kann diese Kirche nur dadurch zu neuem Leben erwachen, dass sie protestantisch (oder römisch) wird? Wer ihren Zustand kennt und würdigt, kann diese Frage nicht bejahen. Wir erinnern uns zunächst dessen, was im I. Teil ausgeführt wurde, dass nämlich der Hauptgrund für ihren verwahrlosten Zustand nicht in einer durch ihre eigenen Vertreter und Glieder herbeigeführten Schwäche wird gesucht werden dürfen, sondern dass ihr Lebensschlag von aussen her gehemmt, durch die fremde Gewalt ihr Puls unterbunden ward. Kräftig und lange haben, wie es scheint, ihre Hauptforts im oberen Ägypten, die Klöster, widerstanden. Dann aber ist die Frage berechtigt, ob das Volk dieser Kirche, wenn sein Arm frei gegeben ist, nicht imstande sein sollte, allmählich seine alte Lebenskraft auch in kirchlicher Beziehung wieder zu entfalten. In der That mussten wir ja auch constatieren, dass von solchen Regungen etwas zu spüren ist, seitdem Mehemed Ali den Druck der Fesseln erleichterte. Freilich gestatten die historischen Complexionen nicht, zu enthüllen, bis zu welchem Grade die guten Absichten, die öfters an der leitenden Stelle der koptischen Kirche sich zeigten, als originale anzusehen sind. Der Einfluss und das Beispiel der Ausländer sind in diesem Lande zu mächtig geworden, als dass man nicht in denselben die wirksamsten Motive erkennen sollte. Damit aber ist wiederum nur gesagt, dass fremdes Beispiel und fremde Anregungen förderlich, vielleicht nötig waren. Die englische Bildung hat bislang das koptische Laienelement in kurzer Zeit enorm entwickelt. Die in den Laien sich regenden Impulse, vor allem die Tendenzen der jungkoptischen Partei erheischen nunmehr eine Erneuerung der Kirchenverfassung und des kirchlichen Lebens. Das sind Forderungen, die sich sicher durchsetzen werden, und die m. E. sich weit schneller und vor allem reinlicher verwirklichen würden, wenn nicht durch römische und amerikanische Propaganda in die Kirche selbst der Zwiespalt hineingetragen worden wäre. Ein Verdienst der Amerikaner bleibt es gleichwohl, dass sie

durch ihr energisches Vorgehen den übrigen Kopten zeigen, was von einem gebildeten Priester zu fordern ist, ebenso wie es ein Verdienst der katholischen Kirche bleibt, dass sie die Priester der unierten Kopten einstweilen auf dem Seminar in Beirut vorbilden und dadurch gleichfalls die Möglichkeit eines gebildeten Klerus den Kopten vor Augen führen.

Über die katholische Mission unter den Kopten ist oben (S. 154f.) gesprochen worden. Die englische setzte 1826 ein, als von der Church Missionary Society zwei Deutsche, Lieder und Kruse, nach Ägypten gesandt wurden, von denen der erstere länger wirkte und der koptischen Bevölkerung viel Anregung gebracht haben dürfte. Beide Missionare hatten sogar den Beifall des Patriarchen Butros VII. zu finden gewusst und mit seiner Zustimmung eine Schule zur Bildung koptischer Geistlichen errichtet sowie die Evangelien ins Koptische übertragen. Da jedoch in jener Schule das protestantische Verständnis des Christentums gepflegt wurde, so widersetzte sich der Patriarch beständig der Ordinierung irgend eines Zöglings der Anstalt und verhielt sich alsbald so kühl, dass im Jahre 1848 die Schule geschlossen werden musste. Während Lieder fortwirkte, sandte die amerikanische Gesellschaft der United Presbyterian Mission 1854 ihre Kräfte nach Ägypten, die 1855 ihre Thätigkeit in Kairo begannen. Diese Gesellschaft, die gegenwärtig durch Rev. Watson von Kairo aus geleitet wird[1]), war von Anfang an eine eigentliche Missionsgesellschaft. Ihre ursprüngliche Absicht war, Mohammedaner zum Christentum zu bekehren. Als die Missionare nach vergeblichen Bemühungen in diesem Sinne einsahen, dass bei den Islamiten irgend etwas zu erreichen unmöglich sei, wandten sie ihre missionierenden Pläne den Kopten zu. Zunächst wurden ihre neuen Bestrebungen dadurch begünstigt, dass gerade der freidenkende und zu Reformen geneigte Batrak Kyrill X. das Steuer der Kirche

[1]) Vgl. A. Watson, The American Mission in Egypt 1854—1896, Pittsburgh 1898.

hielt. Er war erfreut, für seinen eigenen Plan der Errichtung guter Schulen den Beistand erfahrener Männer zu bekommen. Die Freundschaft hatte jedoch nur kurzen Bestand, denn zu bald trat die unverhohlene Absicht der Amerikaner hervor, die Proselyten machen wollten, weil sie ohne das eine Veredelung des originalen koptischen Christentums nicht für durchführbar hielten. So sind ja thatsächlich bereits 12507 Kopten protestantisch geworden, von denen die Hauptmasse sich in Oberägypten befindet[1]). In der Hauptstadt und den ihr benachbarten Provinzen haben die Protestanten so wenig Erfolg gehabt wie die Katholiken. Denn hier empörte sich alsbald das Stammesbewusstsein gegen die Einmischung fremder confessioneller Absichten und liess dieselben nicht zum Ziele kommen. Im allgemeinen haben die erwähnten Bemühungen den Erfolg gehabt, dass man sich von officieller koptischer Seite sehr skeptisch gegen alle protestantischen Bestrebungen verhält, und daher hat auch ein neueres englisches Werk erst allmählich sich den Boden bereiten müssen. Nachdem nämlich die Engländer energisch in die Verwaltung Ägyptens eingegriffen hatten, bildete sich sogleich 1882 eine „Association for de furtherance of Christianity in Egypt", welche, jede Propaganda abweisend, allein die innere Hebung der koptischen Kirche aus sich selbst zum Ziele nahm. Diese Bewegung geniesst jetzt mehr Vertrauen, und hoffentlich gelingt es ihr, in ihrem ursprünglichen Sinne mit Erfolg weiter zu arbeiten. Es wäre sehr bedauerlich, wenn auch die Protestanten auf die Dauer sich nicht als fähig erweisen sollten, den Fehler des Bekehrungseifers ganz zu vermeiden, der uns an der katholischen Kirche so unangenehm entgegentritt. Die Kopten sind nun einmal orientalische orthodoxe Christen und können hinsichtlich ihrer wesentlichen Anschauungen und ihres Ritus wohl mit der griechisch-orthodoxen Kirche zusammen gehen, aber nicht mit einer occidentalischen, weder

[1]) Vgl. die Tabelle, oben S. 129f.

der katholischen noch der protestantischen. Wenn also je für die koptische Kirche die Notwendigkeit eines Anschlusses hervortreten sollte, so wäre nur an einen solchen mit der griechischen Kirche zu denken, wie denn auch schon einige koptische Kirchenfürsten selbst vorübergehend dahin zielende Wünsche geäussert haben. Sollte sich die koptische Kirche nicht als fähig erweisen, mit den früher geschilderten Neuschöpfungen sich empor zu arbeiten, und sollte sie ihre Selbständigkeit preis geben müssen, so würden die einflussreichen protestantischen Kreise sich ein Verdienst erwerben, wenn sie diese Union in die Wege leiten hülfen.

In eben diesem Sinne scheinen die protestantischen Bestrebungen unter den Armeniern von Gelzer beurteilt zu werden, indem er sagt, dass sich „die Protestanten mit ihrer reineren Lehre in Widerspruch setzen mit der ältesten und verehrtesten armenischen Tradition“ [1]). Denn auch hier wird durch die „Bekehrung“ zum Protestantismus die Eigenart des armenischen Christentums so völlig gebrochen, dass selbst die Übergetretenen mit Wehmut an ihre Gemeinschaft mit der Mutterkirche zurückdenken. Und bei den Armeniern ist das Protestantisierungsbestreben noch weniger angebracht als bei den Kopten, da die armenische Confession in voller Kraft besteht und eine lebendige Religiosität aufzuweisen hat.

Das Missionswerk in Armenien ist 1831 durch den amerikanischen Board eingeleitet worden. Das Ergebnis seiner Thätigkeit, die öfter unterbrochen werden musste, sind die Gemeinden protestantischer Armenier, die ungefähr 40000 Seelen haben [2]). Wie die übrigen Religionsgemeinschaften, so haben auch die protestantisch-armenischen Gemeinden der Türkei einen Civil-Chef in Konstantinopel, gegenwärtig Agub Bojadschian. Diese Gemeinschaft ist für die orthodoxen Armenier ein schwerer Verlust, und

[1]) Vgl. den Artikel „Armenien“ von Gelzer in RE³ S. 88f.

[2]) Vgl. die betreffende Einzelstatistik über die armenischen Gebiete bei Gelzer in RE³ S. 89.

nur mit Ingrimm blicken auf sie und auf die weiteren englischen Bestrebungen nicht allein die Geistlichen sondern auch die Laien der gregorianischen Kirche. Der American Board hat eine Praxis eingeschlagen, die sich in wesentlichen Punkten mit derjenigen der katholischen Propaganda deckt: auch er nimmt junge Armenier nach Amerika hinüber, um sie dort mit der Cultur und der Wissenschaft des fernen Westens zu tränken; und um zugleich im Laienelement einen genügenden Stamm von Gesinnungsgenossen zuzubereiten, werden nicht allein Kleriker, sondern auch Ärzte und Juristen in Amerika ausgebildet und im Besitze des occidentalisch-überlegenen Wissensdünkels in die Heimat zurückgesandt.

Ganz eigentümlicher Art sind die Beziehungen, die gegenwärtig zwischen der griechisch-orthodoxen Kirche und der anglikanischen Hochkirche bestehen. Die Proselytenwerberei, die früher von amerikanischen Sendlingen auch bei der griechisch-orthodoxen Kirche, sonderlich im Königreich Hellas versucht wurde, ist nunmehr so gut wie aufgegeben: sie ist von je ohne Erfolg geblieben. Dennoch muss erwähnt werden, dass einzelne schüchterne Versuche auch noch heute gemacht werden, die gegen die hernach zu besprechenden und eben angedeuteten Beziehungen in manchen Kreisen Argwohn hervorrufen. In Athen z. B. treibt eine methodistische Missionsgesellschaft ihr Wesen und hat zu ihrem eifrigsten Agitator einen übergetretenen und mit einer Engländerin vermählten Griechen Kalapothakis. Dieser gab bis vor kurzem eine Zeitung für Kinder (*ἐφημερὶς τῶν παίδων*) heraus, während eine Wochenschrift für Erwachsene, (der „*ἀστὴρ ἀνατολῆς*“) noch heute erscheint. Kalapothakis predigt in einer „hellenisch-evangelischen Kirche“, und neben ihm wirken andere in ähnlichem Sinne, so Sakellariu, ein Baptist. In den letzten Decennien sind auch in anderen Orten solche *ἑλληνικαὶ εὐαγγελικαὶ ἐκκλησίαι* entstanden, so in Piraeus, Patras, Larissa, Jannina und im Konstantinopler Bezirk mehrfach, vor allem in *Κουνώρα*

bei Trapezunt und in Smyrna. Doch ist die protestantische Wirksamkeit in dieser Hafenstadt durch den von ihr hervorgerufenen engen Zusammenschluss der „orthodoxen Brüdergemeinde“ (ὀρθόδοξος Ἀδελφότης) heute beeinträchtigt: das Hauptgebiet der protestantischen Sendboten ist das innere Kleinasien, wo sie unter den türkisch sprechenden Griechen einige Erfolge haben, so dass an einigen Orten heftige Fehden zwischen orthodoxen und protestantischen Griechen stattfinden. In Konstantinopel selbst wird von englischen Protestanten eine wöchentliche Zeitung „Ἀγγελιαφόρος“ besorgt, die, weil sie hauptsächlich für die Griechen in der kleinasiatischen Türkei bestimmt ist, die nicht mehr griechisch sondern türkisch sprechen, in türkischer Sprache mit griechischen Lettern erscheint. Griechisch-evangelische Predigten werden zu Konstantinopel in der schwedischen Gesandtschaft, in einer Lesehalle des Stadtteils Galata und in dem von kleinasiatischen Griechen bewohnten Stadtteil Kondoskali gehalten.

In Palästina lösten sich seit Anfang des 19. Jahrhunderts mehrere englische Apostel ab, von denen Nikolaïson am längsten wirkte (1825—56). 1835 kamen amerikanische Missionen hinzu, die anfangs freundlich aufgenommen und im Kloster Archangelos beherbergt wurden. Aber schon drei Jahre später hörte das gute Verhältnis auf, da die Amerikaner in ihren öffentlichen Festpredigten gegen das Fasten, den Bildercult und die Verehrung der Gottesgebärerin auftraten. — Bei der Errichtung des englischen Bistums zu Jerusalem (1841) wurde die Freundschaft erneuert, und dasselbe geschah abermals, als 1885 das inzwischen aufgelöste Bistum von neuem eingerichtet wurde. Als ganz harmlose Genossin wird aber diese Institution von der griechischen Kirche nicht betrachtet. Freilich gestehen gerade die palästinensischen Griechen das nicht gern ein, doch lassen ihre Äusserungen nicht verkennen, dass sie herzlich froh sein würden, von jenen protestantischen Wölfen befreit zu werden. Einmal eingeschüchtert,

wittern sie nunmehr überall Proselytenmacherei, auch dort wo an solche von den Protestanten gar nicht gedacht wird, wie z. B. bei der von dem zweiten englischen Bischof gegründeten Gobatschule oder bei den Anstalten von Fliedner und Schneller.

Während jegliche protestantische Missionsbestrebung als offene Feindseligkeit betrachtet wird, so ist doch die Stimmung gegenüber dem Protestantismus im allgemeinen bei den Griechen eine freundliche. Aber sie lässt sich nicht mit einem Worte charakterisieren. Das Verhältnis zum Protestantismus tritt stets irgendwie mit der Dogmatik in Berührung, und gerade in diesem Punkte lässt sich das, was die Griechen eigentlich wollen, schwer analysieren. Es ist oft darauf hingewiesen worden, dass bei einigen modernen griechischen Theologen eine starke Neigung zur deutsch-theologischen Wissenschaft bemerkbar ist. Der verstorbene athenische Dogmatiker Damalas hat gern eingestanden, dass er unserem Schleiermacher viele Anregungen verdankte, und auch der athenische Symboliker Mesoloras ist der deutschen Theologie freundlich[1]). Seitdem einzelne griechische Theologen in Deutschland nicht mehr bloss die katholischen Facultäten besuchen, sondern sogar vorwiegend an evangelischen Universitäten eifrig studieren, findet ein ununterbrochener Import protestantischer Gelehrsamkeit in die griechische Welt statt. (Hierüber später im III. Kap. I, 1.) Doch ist das dogmatische Bewusstsein der griechischen Kirche auch heute noch das der Überlegenheit, der historischen Continuität und apostolischen Reinheit, und sie bekundet das heute wie einst mit darin, dass sie sich als die „orthodoxe“ Kirche schlechthin bezeichnet. Jene früheren Versuche des Fürsten Basilikos von Samos und Paros und des Kyrillos Lukaris im 16. und 17. Jahrhundert, das Dogma selbst umzugestalten und vielleicht (!) von innen heraus eine Reformation in die Wege zu leiten, sind gescheitert, indem sie mit der Er-

[1]) Vgl. hierzu auch Kattenbusch a. a. O., S. 148.

mordung ihrer Urheber aus der Welt geschafft wurden. Seitdem haben in der griechischen Kirche keine Erwägungen über den dogmatischen Bestand stattgefunden, bis in allerneuester Zeit officielle Verhandlungen darüber betrieben wurden und werden. Eben diese neueren Erörterungen sind es, die an die Beziehungen anknüpfen, welche vor mehreren Jahrzehnten zwischen der englischen Hochkirche und der griechisch-orthodoxen Kirche, besonders den Patriarchaten von Konstantinopel und Jerusalem, eingeleitet worden sind. Sie stehen ebenso seltsam neben der argwöhnischen Beobachtung der von englischer und amerikanischer Seite betriebenen Kirchenactionen einerseits, wie neben dem strengen Pochen auf die untrügliche traditionelle starre Lehre andererseits.

Im Jahre 1864 wurde in London von anglikanischer Seite ein Verein für den Schutz der in England lebenden Glieder der orientalischen Kirche gegründet[1]). Die innigen Beziehungen zwischen den beiden genannten Kirchen begannen in den Jahren 1866—68, als der Erzbischof Archibald Campbell von Canterbury dem Patriarchen Gregor VI. von Konstantinopel das Glaubensbekenntnis der anglikanischen Kirche sandte. Die Antwort war diesmal eine ganz andere, als diejenige gewesen war, die Jeremias II. den Tübinger Theologen erteilte. Die dargebotene Bruderhand wurde fest gehalten und in den 39 Artikeln fand man den Geist der griechischen Orthodoxie! Als dann 1870 in Manchester eine griechisch-orthodoxe Kirche eingeweiht wurde, ging der Erzbischof Alexandros von Syros und Tinos als Abgesandter des Patriarchen nach England und wurde von der Königin Victoria und vom Erzbischof von Canterbury empfangen. Damals wurde auch die erste praktische Consequenz aus der Freundschaft der beiden Kirchen gezogen. Gregor VI. von Konstantinopel erliess 1869 eine Encyclika über die Beerdigung im Orient verstorbener

[1]) Die Statuten dieses Vereins s. Zeitschrift Παυδώρα, Jahrgang XII, 431 f.

Engländer durch griechische Priester. Ferner wurde bestimmt, dass die beiden Kirchengesellschaften sich in Ländern, wo zeitweilig von einer derselben kein Priester vorhanden sei, gegenseitig aushelfen sollten. In Melbourne (Colonie Victoria) trat z. B. der Fall ein, dass ein griechischer Priester fehlte; der anglikanische nahm daher sowohl die Taufen wie die Austeilung des Abendmahls wie die Begräbnisse für die griechisch-orthodoxen Christen vor[1]).

Die ritualistische Partei der englischen Staatskirche hat einen förmlichen Enthusiasmus für die griechische Kirche entwickelt und gefällt sich in dem Lobpreis dieser reinen echt apostolischen Kirche. Mit besonderem Nachdruck wurden neue Verhandlungen über eine eventuelle Union um 1880 gepflogen, als Joakim III. zum ersten Male den Patriarchat verwaltete. Indem man die dogmatische Frage ganz beiseite liess, erkannte jede Kirche die andere als Schwesterkirche an. Lebhaft sind aber die Beziehungen in den letzten drei Jahren geworden, nachdem der Bischof von Salisbury im Auftrage und mit den Grüssen des Erzbischofs Friedrich von Canterbury Konstantinopel besucht hatte. Durchweg hat man den Eindruck, dass die Einigung von englischer Seite viel eifriger betrieben wird, während die Griechen sich bisweilen zuwartend verhalten. Es scheint, als ob sie auch bei dieser Angelegenheit zuerst den Verdacht auf missionierende Tendenzen nicht los werden konnten. Neuerdings aber hoffen sie sogar, dass die gute Freundschaft mit den ritualistischen Engländern dahin führen werde, dass die Methodisten ihre Missionsversuche endlich ganz einstellen werden — offenbar ein in diesem Falle wenig angebrachter Optimismus.

---

[1]) Über diese Verhältnisse und Vorgänge hat, wie mir gesagt wurde, der Metropolit Ambrosios von Larissa zusammenfassend geschrieben. Der Titel seines Buches ist mir nicht bekannt geworden.

Momentan sind die Unionsbemühungen in vollem Flusse. Mehrere Male in der Woche conferiert ein englischer Prälat mit dem Patriarchen Joakim III. Und diese Einigung soll sogar auf dogmatische Basis gestellt werden! Gelzer berichtet, dass in dem Briefwechsel, der im Anschluss an jenen Besuch des Bischofs von Salisbury zwischen dem Erzbischof von Canterbury und dem Patriarchen Konstantinos V. geführt wurde, nicht eine vollständige Union in Aussicht genommen sei, sondern nur „ein freundliches, brüderliches Verhältnis (*ἐπικοινωνία*)“ [1]). Dann sind seitdem die Dinge wieder einen guten Schritt vorwärts gekommen. Thatsächlich drehen sich heute die Verhandlungen vorwiegend um die Lehrfrage. Man ist doch beiderseits der Meinung, dass man in den Lehrstücken einig — nicht werde, sondern — sei; nicht also als wolle man die Lehrbildung hüben oder drüben ändern. Die Überzeugung waltet schon vor, dass factisch die Lehren beider Kirchen wesentlich dieselben seien. In dem officiellen Patriarchatsorgan von Konstantinopel, der „*Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*“ [2]), wird seit einem Jahre die Meinung vertreten, dass ein Gefühl gegenseitigen Verständnisses die Grundstimmung zwischen beiden Kirchen sei, da vor allem eine jede der beiden Kirchen das Verlangen habe, die Wege des Herrn dahin zu ebnen, dass die christliche Wahrheit und Orthodoxie zur Einigung beider Kirchen führen werde. Man wagt hierbei sogar schüchtern an eine wirkliche Union zu denken, die in Zukunft eintreten müsste: *πρὸς συνάντησιν καὶ ἕνωσιν τῶν ἐκκλησιῶν.*

Das Resultat des erwähnten Briefwechsels war die Einsetzung einer Commission, welche dieser Einigung näher

[1]) Gelzer, Geistliches und Weltliches u. s. w. S. 67.

[2]) Diese wöchentlich erscheinende Kirchenzeitung beschäftigt sich am angelegentlichsten mit der Frage der Beziehungen zwischen beiden Kirchen. Man sieht daraus, dass die Frage zu einem wichtigen Gegenstand für den Patriarchat geworden ist. Vgl. zu obigem in Jahrgang 1901 Nr. 40, S. 400/401; ausserdem bes. Nr. 39. 45—49.

treten und die Differenzen prüfen soll. Sie tagt unter dem Vorsitz des griechischen Gross-Protosynkellos Chrysostomus und des englischen Bischofs in Konstantinopel (zuerst Theodor Dawling, und nach dessen Weggange nach Indien seit October 1901) Marc Swabey. Zwei griechische Archimandriten sind ferner hinzugezogen, der erste Kanzler der heiligen Synode Photios und der Hierokiryx Grigorios. — Zahlreich sind die Versuche, die Glaubenseinigkeit zu illustrieren. Der Bischof von Salisbury hat zu diesem Zwecke den Lehrbegriff der anglicanischen Kirche kurz dargestellt. Seine Broschüre wurde von den Griechen sehr freudig aufgenommen, von dem Griechen Gennadios zu London ins Griechische übersetzt und in den Spalten der bedeutendsten politischen Wochenzeitung „*Νέα Ἡμέρα*“, die in Triest erscheint, sowie in der *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* veröffentlicht. Erwähnt sei noch ein englisches Buch, das in der Verherrlichung der griechischen Kirche als der ältesten echt apostolischen noch über das Mass dessen, was in dieser Beziehung von anglicanischer Seite geleistet wurde, hinausgeht: Sheridan, The greek catholic Church, London 1901. Der Verfasser empfiehlt die Einigung beider Kirchen und sagt, dass zwischen der englischen und griechischen Kirche absolute Einheit des Glaubens bestehe. Nur dürfe man nicht erwarten, dass auch hinsichtlich der ausgeführten Lehre, die für die englische Kirche in den 39 Artikeln gegeben sei, eine Einigung erzielt werde. Den einzigen römischen Zusatz im Symbol aber, das Filioque, sollte die englische Kirche freiwillig aufgeben.

Durch diese Beziehungen zur anglicanischen Kirche werden diejenigen zum deutschen und schweizerischen Altkatholicismus etwas zurückgedrängt. Auf den Unionscongressen der Altkatholiken, die auch von der anglicanischen und griechischen Kirche beschickt werden, sieht man eine Union in greifbarer Nähe. Auf dem Congress von 1874 zu Bonn waren es englische Ritualisten, die dafür stimmten, dass der Zusatz filioque als falsch aufzugeben, dagegen die Opferidee des Abendmahls und das

officielle Gebet für die Verstorbenen mit der griechischen Praxis anzuerkennen seien. Die Griechen sind nicht geneigt, von diesen Punkten etwas preis zu geben. Aber sie sind einsichtiger als die Russen, die von den Altkatholiken auch Annahme des Heiligencultes, des Reliquiendienstes und der Hymne auf die Gottesgebärerin fordere (Maltzew). Während letztere ihre Unterhandlungen hauptsächlich mit den Altkatholiken pflegen, hoffen die Griechen auf ein baldiges volles Einverständnis mit den Anglicanern.

Zweites Kapitel.

Der Cultus der griechisch-orthodoxen Kirche.

Der Cultus hat in den orientalischen Kirchen eine ungeheure Bedeutung. Wer ihn nicht kennt und versteht, dem bleiben die Kirchen fremd. Einst, vor langen Jahrhunderten, hat er noch nicht diese Rolle gespielt. Da war der Gottesdienst einfacher, waren seine Voraussetzungen leichter zu übersehen. Das war die Zeit, als das Dogma im Vordergrund des Interesses der Christenheit stand und heftige Erörterungen und Zwistigkeiten heraufführte. Die Lust am Speculieren erlahmte allmählich. Nachdem die Theologen der griechischen Kirche in der Durchbildung der feinsten dogmatischen Nüancierungen sich fest gefahren hatten, liessen sie die selbständige Betrachtung des Dogmas bei Seite. Der Orient sah keine Zeit mehr, da seine Geistesheroen das Dogma einer neuen Prüfung unterworfen hätten, um an einem früheren Punkte ihrer kirchlichen Dogmenbildung von neuem einzusetzen und einen neuen Weg zu versuchen. Die griechische Welt setzte es sich zur Maxime, alles das zu erhalten, was bisher auf dogmatischem Gebiete gewonnen war: das war ihr Besitz. Freier standen und stehen die übrigen Confessionen da, die sich rechtzeitig vor dem Chaos subtiler Lehrbestimmungen retteten und mit der Grundlage der vorchalcedonensischen Dogmen sich von der griechischen Kirche abtrennten, die Armenier, Kopten u. a. Von allen aber gilt gemeinsam, dass die Wertschätzung des Dogmas zurücktrat mit dem

Augenblick, da an demselben nicht mehr mit Freude und Genuss weitergebildet wurde: ein Weiterarbeiten am inneren Gehalt des Dogmas, ohne es zugleich weiter zu bilden, schien unmöglich.

An die Stelle des Dogmas im religiösen Interesse jener Menschen trat der Cultus. Er nimmt eine andere Stelle zum menschlichen Interesse ein als das Dogma. Dieses kann, nachdem es objectiv fixiert ist, nur dann freudige Anteilnahme erwecken, wenn es derart subjectiv angeeignet wird, dass das innere Leben des Menschen von ihm bestimmt wird. Das konnte aber mit jenen minutiösen Formeln der chalcedonensischen und nachchalcedonensischen Systeme nicht geleistet werden. Wenn auch in den übrigen Kirchen, die jenen Process nicht mitmachten, das Dogma ebenfalls zurücktrat, so werden wir doch an späterem Orte zu beachten haben, dass es in der armenischen Kirche immerhin noch heute mehr betont wird. Der Cultus dagegen ist etwas, das lebendig bleibt; nicht nur dass das Wort in ihm das Lebendige und Lebenschaffende ist, sondern jeder Cultus enthält auch irgendwie Handlung. Am cultlichen Leben haftet das Interesse auch dann, wenn der Cultus bis in seine Einzelheiten festgelegt ist; es gehört ja zum Wesen des kirchlichen Cultus, dass seine Formen bestimmt sind. In den Kirchen des Orients ist er ein Bestandteil der Orthodoxie geworden. Der Cultus ist gewissermassen das Dogma zweiter Ordnung, in Sonderheit das Dogma derer, die nicht theologisch gebildet sind. Das war schon im Mittelalter so. Daher denn auch die grosse Zahl von teils officiellen, teils officiösen, populär gewordenen Auslegungen seiner Einzelheiten. Es ist schwer, unter diesen die symbolischen und die rein mystagogischen aus einander zu halten. Symeon von Thessalonich hat eine solche Exegese des Cultus unternommen und hat manche Nachfolger gehabt. Das Hauptsächlichste, was in dieser Hinsicht heute als officielle Deutung gilt, findet sich in der *Σύντομος Ἑρμηνεία τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ἀκολουθίας*, die einer Ausgabe der Liturgie für den Gebrauch des Klerus

vorausgeschickt ist[1]). Das Wesentlichste der populär gewordenen Deutungen, die mit jenen keineswegs immer identisch sind, enthält z. B. eine kleine für Laien verfasste Schrift über die griechische Kirche, die von dem Athenischen *Σύλλογος πρὸς διάδοσιν ὠφελίμων βιβλίων* herausgegeben ist[2]). Ich füge die hauptsächlichsten dieser Deutungen in die folgende Darstellung ein.

Zunächst betrachten wir den Ort des Cultus, das Kirchengebäude, nicht zwar seiner architektonischen Beschaffenheit nach, sondern allein unter dem Gesichtspunkt der cultischen Einrichtung, denn hinsichtlich derselben finde ich unter uns viel Unklarheit. Darauf wird eine kurze Darstellung des Kirchenjahrs folgen, sodann der Gang des Gottesdienstes und die übrigen liturgischen Acte.

I. Das Kirchengebäude, seine Teile und sein Inventar.

Die Kirche als Cultgebäude zerfällt in zwei Teile, das *βῆμα* (spr.: „Wima"), auch *ἅδυτον* oder *ἱερατεῖον*, im Volke gewöhnlich *ἱερόν* genannt, das Heilige, und den eigentlichen Tempel, den Gemeinderaum (*ναός*).

A. Das Wima liegt auf der Ostseite. Denn alle Kirchen sind nach Osten orientiert, und so weit wir wissen, hat es nur eine einzige Ausnahme gegeben: die Grabeskirche in Jerusalem war ursprünglich, wie sie Eusebios beschreibt, nach Westen orientiert, indem der Altar an der Stelle des Grabes Jesu stand und der Eingang ihm gegenüber von Osten her war. Das Wima darf nur von ordinierten Priestern betreten werden, es ist der Aufenthaltsort

[1]) Ich habe vor allem benutzt das Ἱεροτελεστικὸν Τεῦχος ἡρμηνευμένον ὑπὸ Ἱερωνύμου Βογιατσῆ Ἀρχιμανδρίτου. Ἔκδοσις πέμπτη. Ἐν Πάτραις 1900. — Eine sehr geschätzte griechische Liturgik ist die von Philippos Pappadopulos (Λειτουργικὴ καὶ ἀρχαιολογική).

[2]) Der Titel dieses Buches ist Ἡ Ἐκκλησία μας. Es ist das zweite Bändchen in dieser Sammlung, die im übrigen nur Bücher zur Orientierung in den weltlichen Wissenschaften enthält. Dieser Syllogos veranstaltet seine Auflagen, wie mir von kundiger Seite gesagt wurde, zu 10000 Exemplaren. Ich benutze die 2. Aufl. vom Februar 1900.

für den Klerus und der Raum, in welchem die Haupthandlung der Liturgie, die Vorbereitung des Opfers und das Opfer selbst, vor sich geht. Es ist durchaus als einheitlicher Raum zu betrachten, in dem äusserlich keine Teile unterschieden sind. Nur dem Namen nach wird — aber auch nicht in der Volkssprache, die schlechterdings keine Teilung des Wima kennt — das rechte Drittel nach altem Herkommen noch als *διακονικόν* bezeichnet, weil sich hier die Geräte und Gewänder befinden, die unter der Obhut der Diakonen stehen.

Fünf Gegenstände sind zu nennen als diejenigen, die sich stets im Wima befinden.

1. Der Altar, *ἡ ἁγία τράπεζα* (*θυσιαστήριον*), vor der Mitte der Hinterwand, unmittelbar vor der Apsis. Die orientalischen Kirchen haben nur Einen Altar, der aus Stein, selten aus Holz gearbeitet ist. Die Platte ruht entweder auf Einer Säule oder auf deren vier. Als ideale Einrichtung gilt die erstere, da diese Säule Christus als die Grundsäule der Kirche darstellen soll. In dieser Säule befindet sich innerhalb einer kleinen Aushöhlung ein silbernes Kästchen mit Märtyrerreliquien, die bei keinem Altare ganz fehlen dürfen. Der Altar wird auch als Grab Christi oder Thron Gottes gedeutet. Der „heilige Tisch" ist zunächst mit einigen Tüchern bedeckt, welche die Leichentücher Jesu darstellen. Auf ihm befinden sich zwei Leuchter (Kerzen), das liturgische Evangelienbuch und das Artophorion. Das *ἀρτοφόριον* oder die *κιβωτός* (Arche) ist derjenige Behälter, in welchem geweihtes und verwandeltes Brot aufbewahrt wird. Er wird auch *κιβώριον* genannt, welches Wort der lateinischen Ritualbezeichnung entlehnt ist, in der Ciborium das Gefäss heisst, das die Hostien enthält und im Altarschrein aufbewahrt wird. Dies Artophorion findet sich bisweilen auch in Gestalt einer schwebenden Taube und führt alsdann auch den Namen Peristirion (*περιστήριον*). — Als das wichtigste Stück, das sich auf dem Tische befindet — jedoch nur wenn celebriert wird — darf das Antiminsion genannt werden. Ohne dieses *ἀντιμήνσιον* (oder *ἀντιμίνσιον*, auch

ἁγίων genannt) darf keine Liturgie gefeiert werden, hingegen genügt dieses vollständig anstatt des Altars. Es muss daher mitgeführt werden, wenn ausserhalb der Kirche celebrirt werden soll, auf Schiffen, im Feldlager und sonst, z. B. bei der Feier des Epiphanienfestes, die jährlich an der traditionellen Taufstelle am Jordan begangen wird. Der Name stammt vom lateinischen mensa. Das Antimension ist ein viereckiges Tuch, das durch eine feierliche Handlung vom Bischof consecrirt ist und auf dem sich in Malerei oder Stickerei das Grab des Herrn befindet. Wenigstens in einen seiner vier Zipfel muss eine Reliquie eingenäht sein. — Ein Kreuz (oder gar ein Crucifix) befindet sich nicht auf dem Altar. Wohl aber befindet sich in fast allen Kirchen ein Crucifix, das hinter dem Altar auf dem Boden steht. Es ist aber von dem unseren dadurch verschieden, dass jede Sculptur- oder Schnitzarbeit vermieden ist. Auf dem mehr als meterhohen Holzkreuze befindet sich eine in der Gestalt des hängenden menschlichen Körpers geschnittene Holzplatte, auf der Gesicht, Glieder oder Gewand durch Malerei gekennzeichnet sind. Dieses Crucifix (ἐπιτάφιος) wird Gründonnerstag nachts zur Verehrung in den Naos getragen.

2. Links vom Altar steht ein kleiner Tisch, das Παραγγελτάριον, die Proskomidi oder (seltener) Prothesis genannt. Hier werden die Opfergaben für die Consecration zurecht gelegt. Gedeutet wird dieser Tisch allgemein als die Krippe oder die Geburtsgrotte von Bethlehem.

3. In grösseren Kirchen, stets aber in den Patriarchatskirchen sowie in der Metropolitankirche in Athen, befinden sich hinter dem Altare in der Apsis (κόγχη) eine Reihe von Sitzen, die unter sich zusammenhängen und deshalb den Namen Synthronen führen. Es wird auch ἐκκλησία genannt. In den Patriarchatskirchen und in Athen sind diese Sitze für die Glieder der heiligen Synode bestimmt, der mittelste für den Patriarchen resp. Metropoliten.[1]

[1] Darum erledigt sich die Frage von Kattenbusch, S. 499 Anm. 2, ob in jeder Kirche ein Sitz für den Bischof vorhanden

4. Die Akimitos (*ἀκοίμητος*, sc. *λυχνία*) ist die „schlaflose" d. h. unauslöschliche, immerwährend brennende Lampe, die das Licht Christi versinnbildlicht. Sie hängt inmitten des Wima.

5. Rechts vom Altar steht das Skewophylakion (*σκευοφυλάκιον*, ein Schrank, in dem sowohl die liturgischen Geräte als auch die liturgischen Bücher und Gewänder aufbewahrt werden. Sie seien hier aufgeführt.

α) Die heiligen Geräte.

αα) Die zur Abendmahlsfeier verwendeten.

a) Der Diskos oder das Diskarion, der Teller für das Abendmahlsbrot.

b) Der heilige Kelch.

c) Der heilige Speer *λόγχη*, mit dem das Brot gestochen und eingeritzt wird — in Erinnerung an die Lanze, mit welcher der Kriegsknecht in Jesu Seite stach.

d) Der Asteriskos, ein aus zwei gebogenen, kreuzweis über einander liegenden Metallstreifen gebildeter Stern, der auf den mit dem zubereiteten Abendmahlsbrot versehenen Diskos gestellt wird. Er bedeutet den Stern der Magier, der über der Geburtsstätte des Heilandes stehen blieb, und entsprechend bezeichnet der Diskos die Krippe von Bethlehem.

e) Der Aïr (*ἀήρ*) ist die grosse Decke, mit der Brot und Kelch gemeinsam verhüllt werden.

sei. Ein Thronos für den Bischof ist in jeder im Gemeinderaum, im Naos aufgestellt. Ein „Sitz" für ihn ist meistens in den bischöflichen Kathedralkirchen in der Mitte des oben beschriebenen *σύνθρονον* hinter dem Altar, wo der Bischof inmitten seiner Presbyter Platz nehmen kann und es thun soll während des Absingens der Kathismata (einer besonderen Art von Liedern für ganz bestimmte Gelegenheiten). Man darf diese Kathismata nicht verwechseln mit den Kathismen des Psalterions, die in der Vesper verlesen werden und während derer der Bischof in seinem Thronos im Naos steht. — In den übrigen Kirchen jedoch ist ausser dem im Naos befindlichen *θρόνος* kein Platz für den Bischof reserviert.

Er bezeichnet das Leichentuch, in das Joset von Arimathia den Leichnam Jesu hüllte, oder auch den Grabstein.

f) Das Zeon (ζέον) ist das Gefäss zum Anwärmen des Wassers, mit dem der Abendmahlswein gemischt werden soll.

g) Der Löffel, die Lawis (λαβίς) zum Austeilen der heiligen Elemente.

h) Der runde Schwamm (σπόγγος) zum Reinigen des Kelches — bedeutet den Schwamm, mittels dessen der sterbende Heiland trank.

i) Der plattgedrückte Schwamm (μοῦσα) zum Abwischen des Antiminsions, des Diskos und der Hände[1]).

k) Der aus Federn oder Lederstreifen bestehende Wedel zum Verscheuchen der Insecten (τὸ ριπίδιον oder ἡ ριπίς).

ββ) Andere Geräte.

a) Das Myrodochion (μυροδοχεῖον) zur Aufbewahrung des heiligen Myrons.

b) Das Thymiatirion (θυμιατήριον) das Weihrauchfässchen.

c) Der Epitaphios, ein Tuch mit der Abbildung der Grablegung Jesu.

d) Der Aëtos (ἀετός), ein rundes Tuch, auf dem ein über einer Stadt schwebender Adler abgebildet ist. Er befindet sich in Kathedralkirchen und wird bei der Consecration eines Bischofs benutzt. Der zu weihende Bischof spricht das Credo, indem er auf diesem Tuche steht. Wie der Adler einem Himmelsboten gleich über der Stadt schwebt, so soll der neue Hirte seiner Diöcese Gottes Segen bringen.

[1]) C. Crucau („Die Liturgie des Joh. Chrysostomos mit Übersetzung und Commentar", Gütersloh 1890, S. 34) giebt irrtümlich an, dass Spongos und Musa ein und derselbe Gegenstand seien.

e) Die liturgischen Fähnlein und Sigillen (*τὰ ἐξαπτέρυγα καὶ αἱ ἱεραὶ σημαῖαι*, mit sechsflügligen Engeln), von denen die ersteren bei jeder litanischen Procession in der Kirche, die andern nur ausserhalb der Kirche vorangetragen werden.

f) Das Diptychon, ein Heft, in das der Priester die Namen der Lebenden und Toten einträgt, deren fürbittend Erwähnung geschehen soll.

g) Das Taufbecken (*κολυμβήθρα*) aus Marmor oder Metall. Da die Taufen meist in den Häusern stattfinden, so ist das Becken schmal gearbeitet, damit es leicht transportierbar ist. Eben deshalb findet es auch keine Aufstellung im Naos, sondern wird in dem Schrank des Wima aufbewahrt.

β) Die liturgischen Bücher brauchen nur kurz aufgezählt zu werden, da Kattenbusch (S. 479—486) dieselben eingehend charakterisiert.

a) Das *Εὐαγγέλιον* und der *Ἀπόστολος* enthalten die Evangelien, Apostelgeschichte und apostolischen Briefe in derjenigen Reihenfolge der Abschnitte, in welcher das Neue Testament im Laufe des Kirchenjahres zur Verlesung gelangt.

b) Das *Ψαλτήριον* enthält den Psalter in der Einteilung der zwanzig Kathismen.

c) Das *Εὐχολόγιον* enthält die drei Liturgien, die Akoluthien der Mysterien und anderer Feiern, und verschiedene Gebete.

d) Die zwölf Bände der *Μηναῖα* oder *Μηνολόγια* (die Kattenbusch nicht mit aufzählt, sondern nur S. 479 beiläufig erwähnt) enthalten die Akoluthien für jeden einzelnen (Heiligen-)Tag im Jahre.

e) Das *Τριῴδιον* enthält die Akoluthien der beweglichen Feste vor Ostern.

f) Das *Πεντηκοστάριον* die Akoluthien der beweglichen Feste nach Ostern bis zum Sonntag Aller Heiligen.

g) Das *Τυπικόν* enthält die allgemeinen Bestimmungen über die Reihenfolge der Schriftlectionen und der Psalmgesänge. Vor allem besteht sein Wert neben den Menologien darin, dass es in der angegebenen Beziehung die Ordnung für die Vesper und Matutine (für den *ἑσπερινός* und den *ὄρθρος*) bestimmt für alle einzelnen möglichen Fälle, in denen eine hervorragende Heiligen-(Tages-)feier mit einem grösseren Feste oder mit einem Sonntag oder Sonnabend zusammenfällt. (Dies zur Ergänzung von Kattenbusch S. 479). Die neueste Ausgabe des Typikon ist unter Patriarch Dyonysios V. Ende der achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts veranstaltet worden.

h) Das *Ὡρολόγιον* enthält die Gesänge, Lectionen und Gebete für die vier Gebetsstunden (die erste, dritte, sechste und neunte Stunde), für die Abends- und Mitternachtsfeier. (Eine abgekürzte Gestalt des Horologions ist als Brevier die *Ἱερὰ Σύνοψις*).

i) Die *Ὀκτώηχος* und ihr Supplement die *Παρακλητική* enthalten die Hymnen auf die Auferstehung Christi, auf die Kreuzigung Christi und auf die Dreieinigkeit, sowie den Gesang für jeden Tag. Diesen officiellen liturgischen Büchern reihen sich andere an, die ebenfalls eifrig gebraucht werden, besonders drei: das *Θεοτοκάριον*, eine Sammlung der Lieder zum Preise der Gottesgebärerin; das *εἱρμολόγιον* mit den Irmen (*εἱρμοί* = einzelne Liedstrophen) für das ganze Jahr; das *ἁγιασματάριον*, eine Gebetssammlung[1]).

[1]) Hingegen ist der Θησαυρός, den Kattenbusch S. 486 mi Vorsicht anfügt, weder ein liturgisches Buch, noch auch ein Predigt-

γ) Die liturgischen Gewänder, *ἱερὰ ἄμφια*.
Ausser der gewöhnlichen Tracht der Kleriker, der schwarzen Stola, giebt es eine grosse Zahl heiliger Gewänder, die im Skewophylakion verwahrt werden. Sie lassen sich am übersichtlichsten zusammenstellen, wenn wir die drei Stufen des Klerikats als Einteilungsgrund nehmen.

αα) Die liturgische Kleidung des Diakonen.
a) Das Sticharion (*στιχάριον* oder *στοιχάριον*) ist ein bis auf die Füsse reichendes, gewöhnlich weisses Ärmelgewand.
b) Das Orarion (von latein. orare beten) ist der Gebetsgurt, den der Diakon über die linke Schulter hängt.
c) Die Handbinden (*ἐπιμανίκια* oder *ἐπιμάνικα*, vom latein. manus), in die das Handgelenk gehüllt wird.

ββ) Die liturgische Kleidung des Presbyters.
a) Das Sticharion.
b) Das Epitrachilion (*ἐπι-* oder *περιτραχήλιον*), ähnlich dem Orarion des Diakons, ein Gurtstreifen, der über den Nacken gehängt wird und vorn bis auf die Füsse reicht.
c) Der Leibgürtel (*ζώνη*).
d) Die Handbinden.
e) Das Epigonation, ein viereckiges Stück Pappe, das mit kostbarem Tuche, in welches ein Kreuz eingewirkt oder gestickt ist, überzogen ist. An einem Knopf der Innenseite des Talars oder unter dem Gürtel befestigt, hängt es schräg über dem rechten Knie.

buch. Das von Kattenbusch speciell namhaft gemachte Βιβλίον ὀνομαζόμενον Θησαυρός des Studiten Damaskenos enthält keine Predigten. Es ist ein ungemein verbreitetes Buch, das Heiligenlegenden enthält, auch in der Vulgärsprache erschienen ist und namentlich von alten Frauen „zur Erbauung" viel gelesen wird. — Eine bestimmte Gattung von Büchern mit dem Titel Θησαυρός giebt es überhaupt nicht.

f) Das Phelonion (*φαιλόνιον* oder *φελόνιον*), der weisse ärmellose Überwurf.

γγ) Die liturgische Kleidung des Bischofs.

a—e Das Sticharion, Epitrachilion, der Leibgürtel, die Handbinden, das Epigonation.

f) Der *Σάκκος* (entsprechend dem Phelonion), ein Überwurf mit kurzen breiten Ärmeln.

g) Das *Ὠμοφόριον*. Das grosse Omophor trägt der Bischof vom Beginn der Liturgie bis zur Evangelienlection; es ist, ähnlich dem Epitrachil, ein Gurtstreifen, der so um den Hals geschlungen wird, dass je ein Ende nach vorn und nach hinten herunterhängt. Während der Consecration der Elemente und bis zum Schluss der Liturgie trägt er das kleine Omophor, dessen beide Enden vorn auf der Brust hängen.

B. Das Schiff der Kirche (*ναῦς*, *κυρίως ναός*) ist der Aufenthaltsort der andächtigen Gemeinde. Vom Wima ist es getrennt durch den charakteristischeten Teil der ganzen griechischen Kirche, die Bilderwand, das Ikonostasion[1]). Die gegenwärtige Form stammt aus der Zeit des Sieges der Bilderfreunde. Vorher war die ganze Kirche mit Bildern geziert. Auch heute finden sich noch einzelne Bilder sonst in der Kirche in Kopfhöhe aufgestellt oder aufgehängt. Das Ikonostas ist eine Gitterwand, die gewöhnlich ganz goldfarbig gestrichen ist. Hinter ihr im Wima sind Vorhänge (*καταπετάσματα*) angebracht, die fast stets zugezogen sind und der Gemeinde den Einblick ins Heilige verwehren. Diese Vorhänge, nach Analogie der Vorhänge im jüdischen Tempel, erwähnt schon Chrysostomos. Ihren Namen hat die Bilderwand von den grossen, prächtig ausgeführten Bildern, die auf ihrer Schiffseite angebracht sind. Deren müssen stets vier sein, nämlich

[1]) Ein sich von Buch zu Buch fortschleppender Fehler ist die Bezeichnung εἰκονόστασις; dies Wort giebt es nicht. Es kommt nur die neutrale Bildung εἰκονοστάσιον vor (cf. ἱλαστήριον).

(von links nach rechts) dasjenige des Heiligen, dem die Kirche geweiht ist, das der Maria, dasjenige Christi und das des „Vorläufers" Johannes (*τοῦ Προδρόμου*)[1]). In grösseren Kirchen wird auch der Raum neben diesen Bildern mit andern ausgefüllt. Fast immer finden sich über dieser grossen Bilderreihe kleinere Bilder, und in der Mitte des Ikonostasions ist das Kreuz errichtet, dem zur Seite Maria und der Apostel Johannes lehnen. Die grossen Bilder verteilen sich auf die Teile der Wand, die durch die drei Thüren derselben gebildet werden. Die mittlere derselben ist die grosse, sie heisst die „schöne" oder die „Königliche" (*ἡ ὡραία* oder *βασιλική*) und führt direct zum Altar; die beiden andern sind nach ihrer Lage als die „nördliche" (*ἡ βορεία*) und „südliche" (*ἡ νότιος*, auch *ἡ διακονικὴ πύλη*) bezeichnet; jene befindet sich gerade vor der Prothesis, diese vor dem Diakonikon.

Auch das Schiff der Kirche ist durch keine Schranken in Teile zerlegt, sondern ist ein einheitlicher grosser Raum. Doch finden sich auch zwei- und dreischiffige Kirchen. Folgende Plätze im Naos verdienen Beachtung.

1. Das Solion (*τὸ σωλεῖον* oder *ὁ σωλέας* vom latein. solium), der erhöhte Raum, welcher unmittelbar vor dem Ikonostas die Fortsetzung des Wima bildet. Die Stelle desselben, die gerade vor der schönen Pforte liegt, ist nach dem Inneren des Naos zu rund ausgebogen, wird *κατ' ἐξοχήν* der Soleas genannt und ist der Standort des Diakonen, wenn er während der Liturgie die Gebete der Gemeinde spricht. An die Stufen des Solions treten diejenigen Gemeindeglieder heran, die das Abendmahl nehmen.

[1]) Gegen Kattenbusch, der S. 488 als Mindestzahl zwei angiebt. In der Theorie könnte die Zahl zwar auf drei gemindert werden, falls eine Kirche der Maria oder dem Prodromos geweiht ist. Allein in der Praxis fügt man auch in diesem Falle ein viertes Bild hinzu. Nur in ganz besonders kleinen und ärmlichen Kirchen auf dem Lande, die aber freilich nie als Beispiele genommen werden dürfen, kann man zuweilen ein Ikonostas mit nur zwei Bildern sehen.

2. Der Ambon (Kanzel), der sich in früheren Zeiten, als noch allsonntäglich gepredigt wurde, in der Mitte des Naos, etwas näher dem Soleas, befand, ist jetzt gewöhnlich nahe der linken Wand (bei mehrschiffigen Kirchen an einer linken Säule, mehr dem Eingange der Kirche zu) aufgestellt. Von ihm liest der Diakon das Evangelium, und auf ihm steht der predigende Geistliche. — Wenn der Priester das Evangelium verliest, steht er auf dem Soleas vor der schönen Thür; liest er es jedoch in Gegenwart des Bischofs, so besteigt auch er den Ambon. — Eine Erinnerung an die alte Stelle des Ambon mitten vor dem Solion findet sich noch in allen drei Liturgien in dem „Gebet hinter dem Ambon“ (*εὐχὴ ὀπισθάμβωνος*), das der Priester nach vollzogener Communion auch heute noch von dem alten Platze des Ambons aus, inmitten der Gemeinde stehend, spricht.

3. An der rechten Wand befindet sich der Thron des Bischofs, *ὁ ἀρχιερατικὸς θρόνος* oder das *στασίδιον ἀρχιερέως*, gewöhnlich *τὸ δεσποτικόν* genannt. Ein wirkliches Sitzen ist in ihm nicht möglich. Der Priester resp. Bischof stehen, indem sie beide Arme über die grossen Seitenlehnen legen und sich so der Ermüdung erwehren. Für den Notfall ist jedoch ein halbes Sitzen auf einem sehr schmalen Sitzbrette vorgesehen.

4. Die Kliri (*κλῆροι*) befinden sich an beiden Seitenwänden, dicht am Wima; sie sind die Stellen, wo die beiden Chöre Aufstellung nehmen. Sie sind jedoch nicht, wie Kattenbusch angiebt, „durch niedrige Schranken vom Schiff abgeschieden“, so dass sie einen gesonderten Raum des Naos bildeten; nur Pulte (*ἀναλόγια*) zum Aufstützen und zum Auflegen der Notenbücher sind an dieser Stelle angebracht. Wenn die Kirche sehr besucht ist, so nehmen auch die Laien hier resp. auf der Stufe eines Kliros ihren Platz.

5. Die Stasidien (*στασίδια*), welche an den Wänden herumlaufen, in grösseren Kirchen sich auch zum Teil zwischen Pfeilern des Mittelschiffes befinden. Sie sind in

erster Linie für ältere Leute bestimmt, welche die lange Dauer der Liturgie nicht frei stehend ertragen können. Auch in ihnen steht man; bezüglich der Sitzmöglichkeit verhält es sich bei ihnen ebenso wie bei dem Thronos.

6. Das Jinäkion (*τὸ γυναικεῖον* oder *ὁ γυναικίτης*) umfasst die Empore, die für die Frauen bestimmt und deshalb nach allgemein orientalischer Sitte mit einem Holzmaschengitter versehen sind. Die zu ihm führenden Treppen werden entweder vom Vorraum des Naos, dem Narthex, oder von Seitenthüren aus gewonnen. — Es muss jedoch erwähnt werden, dass die Holzgitter schon heute in allen Kirchen des Königreichs Hellas abgeschafft sind und auch im übrigen dort fehlen, wo nicht die mohammedanische Staatsaufsicht sie verlangt; hingegen in den Kirchen der vier Patriarchate findet sich das Gitter fast ausnahmslos.

II. Das Kirchenjahr.

Das Kirchenjahr wird vom 1. September an gerechnet. Die Sonntage haben ihren Namen entweder von der evangelischen Perikope oder von ihrer sachlichen Bedeutung. Die Feste zerfallen nach der gewöhnlichen (auch in den Schulen gelehrten) Einteilung in drei Gruppen, welche nach dem persönlichen Gegenstand des Festes benannt sind, nämlich in Herren-, Marien- und Heiligenfeste (*ἑορταὶ δεσποτικαί, θεομητορικαί* und *τῶν ἁγίων καὶ λοιπαί*). Die Feste der beiden letzten Gruppen sind (mit Ausnahme eines einzigen Marienfestes, desjenigen der „Ägyptischen Maria") durch kalendarische Daten bestimmt, daher „unbewegliche", *ἀκίνητοι*. Die Feste der ersten Gruppe zerfallen aber, wie bei uns, in bewegliche (*κινηταί*) und unbewegliche.

A. Die Herrenfeste.

a) Die unbeweglichen Herrenfeste.

1. Das Weihnachtsfest, *τὰ Χριστούγεννα*, am 25. December.

2. Das Fest der Beschneidung Jesu, *ἡ περιτομὴ τοῦ Κυρίου*, am 1. Januar, der zugleich der Tag des heiligen Basilios des Grossen ist.

3. Das Fest der Taufe Jesu, *ὁ φωτισμός, ἑορτὴ τῶν φωτῶν, τὰ φῶτα · τὰ ἐπιφάνια, τὰ Θεοφάνια*, am 6. Januar. Es ist verbunden mit einer grossartigen Wasserweihe.

4. Das Fest der Begegnung des Herrn, sc. mit dem greisen Symeon bei der Darstellung im Tempel, *ἡ ὑπαπαντὴ τοῦ Κυρίου*, am 2. Februar.

5. Das Fest der Verklärung, *ἡ μεταμόρφωσις τοῦ Σωτῆρος*, am 6. August.

6. Das Fest der Kreuzerhöhung, *ἡ ἑορτὴ τῆς ὑψώσεως τοῦ τιμίου Σταυροῦ*, am 14. September. Dieses Fest enthält die Erinnerung an zwei Ereignisse. a) Nachdem die Kaiserin-Mutter Helena im Jahre 326 das „Kreuz Christi“ auf Golgatha aufgefunden und dann die Grabeskirche hatte bauen lassen, wurde am Tage nach der Einweihung des Gotteshauses innerhalb desselben das Kreuz in solcher Höhe angebracht, dass das Volk es nicht mehr küssen, sondern nur durch Verneigung verehren konnte. b) Mit der Feier dieses Ereignisses verbindet sich diejenige der Zurückbringung dieses „echten“ Kreuzes, das im Jahre 614 von dem Perserkönige Kosru (Chosroë) II. geraubt und nach dem Siege des Kaisers Heraklios über die Perser 628 wieder ausgeliefert war. — Dies Fest darf wohl als in besonderem Masse populär bezeichnet werden. In dem Morgengottesdienst trägt der Priester unter dem Gesang des Trishagion[1]) ein Kreuz aus dem Wima und legt es mitten im Naos auf ein Pult (*ἀναλόγιον*) zur allgemeinen Verehrung nieder. Nachdem es sieben Tage hindurch mit Küssen verehrt worden ist, wird es am 21. September durch die „schöne Pforte“ ins Wima zurückgebracht.

[1]) Der Hymnus, der an den sieben Tagen des Festes gesungen wird, lautet: Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν σου καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου, νίκας τοῖς βασιλεῦσι κατὰ βαρβάρων δωρούμενος καὶ τὸ σὸν φυλάττων διὰ τοῦ Σταυροῦ σου πολίτευμα.

7. Die übrigen drei unbeweglichen sogen. Kreuzesfeste am 6. März, 7. Mai und 1. August, sowie auch das öfters mit aufgezählte fünfte Kreuzesfest, das in die Zeit vor Ostern fällt und infolge dessen ein bewegliches ist, haben keine praktische Bedeutung. Es findet an diesen Tagen kein festlicher Gottesdienst statt, sondern es ist nur eine Erinnerung an diese Tage geknüpft, die jedoch im Volke gar nicht bekannt ist. Man kann also jene Tage nicht, wie es bisweilen geschieht, unter den griechischen Kirchenfesten aufführen. Nur für den 1. August ist die Erinnerung in Konstantinopel noch etwas lebendig. Denn dieser Tag ist der Rest eines grossen Volksfestes, das früher zu Konstantinopel durch funfzehntägiges Umhertragen des Kreuzes in der Stadt begangen wurde.

b) Die beweglichen Herrenfeste und die durch sie zeitlich bedingten anderen Feste.

Die beweglichen Feste umfassen auch in der griechischen Kirche den Kreis des Kirchenjahres, der durch das Osterfest bestimmt wird und sich um dieses zusammenschliesst. Ostern (*τὸ πάσχα*) wird am ersten Sonntag nach dem ersten Vollmond gefeiert, der auf den 20. März folgt (indem der 21. März als Frühlingsanfang gilt). Das Passa kann sonach auf die Tage vom 22. März bis zum 25. April orientalischer Ära (d. h. vom 3. April bis 7. Mai unserer Rechnung) fallen. Der durch das Passa bestimmte Teil des Kirchenjahres umfasst siebzehn Wochen; er wird vom zehnten Sonntag vor bis zum achten Sonntag nach Ostern gerechnet. Wir vergegenwärtigen uns diesen Kreis in zeitlicher Reihenfolge.

α) Die Zeit vor Ostern. Das ist die Zeit, deren Gottesdienste durch das Triodion (S. 205) geregelt ist. Betrachtet sein wollen hier nicht allein die grösseren Feste, sondern auch die einzelnen Sonntage resp. Wochen, da fast eine jede derselben durch besondere Fastenbestimmungen oder andere Ceremonien charakterisiert ist.

1. Der „Sonntag des Zöllners und Pharisäers“. In der auf ihn folgenden Woche wird an den wöchentlichen Fastentagen, Mittwoch und Freitag, vom Fasten dispensiert, und die Woche heisst daher auch die Fastendispensations-Woche. Als Zweck dieser Dispensation wird angegeben, dass man dadurch erinnert werden soll, dass wir durch Fasten und andere Gesetzeswerke keinen Ruhm vor Gott erwerben, wie der Pharisäer es vermeinte (!); es giebt jedoch, wie im III. Kapitel dargelegt werden wird, noch drei andere Fastendispensationswochen.

2. Der „Sonntag des verlorenen Sohnes“ (*τοῦ Ἀσώτου*).

3. Der „Sonntag der Fleischentsagung“ (*τῆς Ἀπόκρεω*), d. h. er ist der letzte Tag, an dem vor Ostern Fleisch gegessen werden darf. Die auf ihn folgende Woche ist durch den Genuss von Käse, Butter, Eiern charakterisiert und heisst die Woche des Käsegenusses, *ἑβδομὰς τῆς τυροφάγου*. Sie bildet die Einleitung des grossen Fastens. Der letzte Tag dieser Art ist

4. der „Sonntag des Käsegenusses“. Mit dem folgenden Montag beginnt die vierzigtägige „grosse Fastenzeit“ selbst, *ἡ μεγάλη νηστεία* oder *μεγάλη Τεσσαρακοστή*, die zur Erinnerung an das vierzigtägige Fasten Jesu in der Wüste gehalten wird. Sie dauert bis zum Sabbat des Lazaros vor dem Palmsonntag. Die erste Woche dieser Fasten heisst „die reine“, d. h. in der wir uns reinigen sollen.

5. Der „Sonntag der Orthodoxie“, der im Jahre 842 von der Kaiserin Theodora als *πανήγυρις τῆς ὀρθοδοξίας* eingesetzt war, weil die Bilder an diesem Tage unter grosser Feierlichkeit in den Kirchen restituiert waren. Doch ist zu beachten, dass dies Fest in der Gegenwart keineswegs bloss als Erinnerung an den Sieg der Bilderorthodoxie gefeiert wird. Das Verehrungsgefühl für die Bilder hat sich doch in den leitenden Kreisen so weit abgeschliffen, dass man vieler Orten diesen ersten Fastensonntag als das Fest der orthodoxen Kirche feiert.

6. Der zweite Sonntag der Tessarakosti ist dem heiligen Grigorios Palamas, Erzbischof von Thessalonich, gewidmet.

7. Der dritte Sonntag der Fasten ist das Fest der Kreuzverehrung (*τῆς σταυροπροσκυνήσεως*), das einzige der fünf Kreuzesfeste, welches unter die beweglichen Feste zählt. Es wird als Symbol unserer Kreuzigung durch Fasten und Gebet gedeutet. Die Ceremonie ist ähnlich wie am Fest der Kreuzerhöhung. Das mit Blumen umwundene Kreuz liegt zunächst im Wima auf einem Tablet. Es wird vom Priester auf sein Haupt gehoben und durch die nördliche Thür in den Gemeinderaum getragen, während ein Leuchterträger und ein Diakon mit brennender Kerze vorangehen, letzterer rückwärts schreitend und das Kreuz ununterbrochen beräuchernd. Im Naos wird das Kreuz auf einem Analogion niedergelegt, von Priester, Diakon und Gemeinde geküsst. Es bleibt die Woche über zur Verehrung auf dem Analogion liegen.

8. Der vierte Sonntag der Fasten ist dem hl. Johannes Klimax (d. i. Verfasser des „Klimax“, eines Buches, in dem die dreissig Stufen der zur vollkommenen Tugend führenden Leiter besprochen werden) gewidmet.

In der Nacht vom Mittwoch zum Donnerstag dieser Woche wird der lange, aus 280 Troparien (Gesängen) bestehende *Μέγας Κανών* des Erzbischofs Andreas von Kreta († 713) abgesungen. — Am Sabbat dieser Woche wird das Andenken der Befreiung Konstantinopels vor dem Ansturm der Perser und Araber im Jahre 626 gefeiert. Die damalige glückliche Wendung wird der Maria zugeschrieben. Diese wird durch die Akoluthie des *Ἀκάθιστος Ὕμνος* geehrt, welcher aus 24 Liedern (*οἶκοι*) besteht, die mit den Buchstaben des Alphabeths der Reihe nach anfangen. Der Name besagt, dass man während dieser Akoluthie nicht sitzen darf — ein Zeichen dafür, dass in der Zeit, da die Feier eingerichtet wurde, in der Kirche noch gesessen, weil noch gepredigt, wurde. Heute gilt die in dem Ausdruck liegende Mahnung zum Stehen nur dem

Klerus, der sonst während derartiger Feiern im Wima die Sitzplätze einnimmt.

9. Der fünfte Fastensonntag ist der „ägyptischen Maria“ gewidmet als einem Vorbilde strenger Büsserinnen. — Mit dem Sabbat dieser Woche, dem Fest der Auferweckung des Lazaros, schliesst die Tessarakosti ab.

10. Der Palmsonntag, *Κυριακὴ τῶν Βαΐων.*

β) Das Osterfest. Zum Osterfest ist die „grosse Woche“ zu rechnen, die durch den Palmsonntag eingeleitet wird. In ihr häufen sich die gottesdienstlichen Feiern, und diese Woche ist dadurch merkwürdig, dass an allen Wochentagen des Abends die Matutine des folgenden Tages gelesen wird. Am Montag wird die Verkaufung Josefs durch seine Brüder als ein Vorbild des an Jesus geübten Verrats hingestellt; am Dienstag wird Christus als der himmlische Bräutigam empfangen; der Mittwoch ist der Tag des Mahles im Hause Simons und der Tag der Salbung von Jesu Füssen durch die grosse Sünderin. — Am „grossen Donnerstag“ wird in den Bischofskirchen der Act der Fusswaschung dramatisch vorgenommen, indem der Bischof (resp. Patriarch), mit dem Schurz bekleidet, zwölf Priestern (resp. Prälaten) drei Mal Wasser auf einen Fuss giesst und diesen mit dem Schurz abtrocknet; auch küsst der Bischof den Gewaschenen die Hand. Diese Ceremonie findet im Naos auf dem Solion statt, nur in Jerusalem unter freiem Himmel auf dem Platz vor dem Eingang der Grabeskirche. — Der „grosse Freitag“ (*μεγάλη παρασκευή*) ist als grösster Trauertag hervorgehoben, weshalb an ihm die liturgische Feier nicht statt findet. Nach dem grossen Bittgebet werden im Vormittagsgottesdienste zwölf Profeten-, Apostel- und Evangelienabschnitte, je vier, verlesen, und die beiden Chöre singen besondere Antiphonen, die sich auf den Verrat des Judas und die Bosheit der Juden beziehen. In der Vesper wird der *ὄρθρος* des Sonnabends gesungen und danach die Grablegungs-Akoluthie (*ἡ ἀκολουθία τοῦ Ἐπιταφίου Θρήνου*),

während deren die Gemeindeglieder brennende Kerzen halten. Bei der Feier trägt der Priester den Epitaphios (S. 204) aus dem Wima in den Naos, und nach beendeter Feier sogar unter die vor der Kirche harrende Menge, die nach den auf dem Tuche ausgebreiteten Blumen hascht. Das Tuch bleibt bis zum Abend des folgenden Tages im Naos ausgestellt. Die Feier dehnt sich dann weiter bis tief in die Nacht hinein aus. In der Grabeskirche zu Jerusalem findet eine langdauernde Procession durch die Kirche statt, die an jeder denkwürdigen Stelle halt macht, damit in je einer der von den Anwesenden verstandenen Sprache (arabisch, griechisch, französisch, lateinisch) gepredigt werde. Etwa um ein Uhr Nachts pflegen diese Feierlichkeiten beendet zu sein. — Am „grossen Sabbat" wird die Liturgie gefeiert und mancherlei andere Akoluthien. In Jerusalem findet am Nachmittag das Fest des heiligen Feuers statt, das von dem in der Grabkapelle befindlichen Patriarchen (dem griechischen und gewöhnlich auch dem armenischen) aus dem „Grabe Christi" herausgereicht wird. Der Abendgottesdienst wird bis an den Morgen ausgedehnt und während desselben der Epitaphios ins Wima zurückgetragen, wo er bis zur Himmelfahrt bleibt (Erinnerung an den vierzigtägigen Aufenthalt des Auferstandenen auf Erden).

Die Feier des Ostersonntags beginnt bereits um Mitternacht. Die Priesterschaft tritt mit dem Kreuz und dem Evangelium aus dem Wima heraus und veranstaltet mit der sich anschliessenden Menge eine Procession. Dann folgt der ὄρθρος, genannt Ἀνάστασις. Am Nachmittag wird in der Vesper die sogenannte „zweite Auferstehung" gefeiert, in der das Auferstehungsevangelium nach Joh. 20 19–25 in mehreren Sprachen gelesen wird. Weil ausserdem der Passus zur Verlesung kommt, in dem der Auferstandene seine Liebe dadurch bewies, dass er den Jüngern erschien und ihnen seinen Frieden gab, wird die Vesper auch ἡ Ἀγάπη genannt. Eine gebräuchliche Bezeichnung für Ostern ist ausserdem λαμπρά oder λαμπροφόρος, „weil

es die Gründung der Kirche zu prächtiger Erscheinung bringt".

γ) Die Zeit nach Ostern. Die erste Woche, die sich dem Osterfest anschliesst, führt den Namen „Erneuerungswoche" (*διακαινίσιμος ἑβδομάς*) zur Erinnerung daran, dass wir geistig auferstehen und neue Menschen werden sollen. Auf den Freitag dieser Woche fällt das „Fest der Leben enthaltenden Quelle" (*ἑορτὴ τῆς Ζωοδόχου Πηγῆς*), ein echt „katholisches" Fest, das seinen Ursprung von einer Wunderquelle herleitet, die sich in einer Marienkirche zu Konstantinopel befindet. — Dann folgen die Sonntage des Thomas (auch *Ἀντίπασχα*), der Myrrhen bringenden Frauen, des Paralytischen (Joh. 5), der Samariterin, des Blinden (Joh. 8) und das Fest der Himmelfahrt (*Ἀνάληψις τοῦ Κυρίου*). Der folgende „Sonntag der heiligen Väter" bezieht sich auf die Väter des Concils von Nicäa (325). Der nächste Sonnabend ist das *Ψυχοσάββατον*, ein Tag zur Erinnerung an die Entschlafenen (den zweiten „Seelensabbat" hat die griechische Kirche am Tage vor dem Sonntag der Fleischentsagung). — Der Pfingstmontag heisst speciell das Fest des hl. Geistes (*ἑορτὴ τοῦ ἁγίου Πνεύματος*). Der Sonntag nach Pfingsten ist das Allerheiligenfest. Das an diesem Tage in der occidentalischen Kirche gefeierte Trinitatisfest ist der orthodoxen Kirche nicht bekannt, doch hört man im Volke oft den Pfingstmontag als Tag der hl. Dreifaltigkeit bezeichnen.

B. Die Marienfeste.

Die Marienfeste sind ans kalendarische Datum fixiert. Das oben erwähnte Fest der „ägyptischen Maria" am fünften Fastensonntag gehört nicht zu den Festen der Gottesmutter. Das Gedächtnis der ägyptischen Maria ist einer Dirne gewidmet, die plötzlich bekehrt ward und sich zur Busse in die Wüste zurückzog. Doch rechnet die *ἑορτὴ τοῦ ἀκαθίστου ὕμνου* (vgl. S. 215), die am Sonnabend der fünften Woche der Tessarakosti gefeiert wird, unter die

Marienfeste. Denn die Gottesgebärerin ist es, die bedankt und verehrt wird, weil sie auf das Gebet der Konstantinopolitaner hin deren Stadt vor den Feinden bewahrte, indem sie durch einen Wirbelsturm die fremden Schiffe zerstreute. Ausser diesem Feste der Gottesgebärerin sind derselben vier grosse geweiht, die mit den römisch-katholischen Marienfesten zusammenfallen.

1. Der Geburtstag der Gottesmutter, *γενέθλιον τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου*, am 8. September.

2. Die Einführung der Gottesmutter, sc. in den Tempel, *τὰ εἰσόδια*, am 21. November, ein rein aus der Tradition geschöpftes Fest, zur Erinnernng daran, dass das dreijährige Kind Maria von seinen Eltern in den Tempel gebracht und Gott geweiht wurde (römisch: Mariä Opferung).

3. Die Verkündigung der Geburt Jesu durch Gabriel am 25. März.

4. Die Entschlafung der Gottesmutter, *κοίμησις* (römisch: Mariä Himmelfahrt) am 15. August, Tod und Himmelfahrt zugleich darstellend.

Die kleineren Marientage sind keine Feste, sondern nur Gedächtnistage.

1. Die Empfängnis der Gottesgrossmutter Anna, *σύλληψις τῆς Θεοπρομήτορος Ἄννης*. Der Tag fällt mit dem römischen der unbefleckten Empfängnis Mariä zusammen, auf den 9. December, wird jedoch in der orientalischen Kirche nur zum Andenken daran gefeiert, dass die nach der Tradition unfruchtbare Anna von Gott gewürdigt ward, „die Mutter der Gottesmutter“ zu werden. Von dem Dogma, dass diese Empfängnis eine unbefleckte gewesen, will die anatolische Kirche nichts wissen; dasselbe ist noch 1895 vom Patriarchen Anthimos VII. in einer Encyclica als *ἄγνωστον τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ* zurückgewiesen worden[1]).

[1]) Interessant ist es zu bemerken, wie das gute „katholische“ Gewissen des russischen Propstes A. v. Maltzew durch das Fehlen des Festum immaculatae conceptionis Beatae Mariae Virginis in seiner Kirche beunruhigt wird. Er giebt sich den Anschein, dass wenigstens auf den ersten Blick die anatolische Kirche hierdurch

2. Die Versammlung (zu Ehren) der Mutter Gottes, *σύναξις τῆς Θεοτόκου* am 26. December — ein charakteristischer Tag, sofern er erkennen lässt, dass das orientalische Gefühl für die Würde der Maria dadurch unbefriedigt blieb, dass das Weihnachtsfest ihrem Sohne allein galt; so ward der zweite Weihnachtstag der Mutter geweiht als der Tag, an dem die Gläubigen sich versammeln, um ausschliesslich die Gottesgebärerin zu lobpreisen.

3. Die Deponierung des Gewandes der Maria in der ihr geweihten Kirche zu Wlachernä, *καιάθεσις τῆς τιμίας ἐσθῆτος τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου ἐν Βλαχέρναις*. Dieses wie das folgende Fest sind der anatolischen Kirche eigentümlich. Doch fällt dieses mit dem römischen Fest des Besuchs der Maria bei Elisabet (Mariä Heimsuchung) zusammen, nämlich auf den 2. Juli. Es bedeutet die festliche Erinnerung an die im Jahre 458 stattgefundene Niederlegung des Kleides der heiligen Jungfrau in der Kapelle, die im Jahre zuvor von der Kaiserin Pulcheria in dem dem Fanar benachbarten Stadtteil Egri Kapu-Balat zu Konstantinopel erbaut worden war.

4. Die Deponierung des Gürtels der Maria, *καιάθεσις τῆς τιμίας ζώνης τῆς Θεοτόκου*, am 31. August. (Dieser heilige Gürtel befindet sich jetzt in dem Athoskloster Watopädi.)[1])

---

einen nicht unbeträchtlichen Mangel zu haben scheine. Deshalb versucht Maltzew den Mangel zu entkräften, indem er erstens darauf verweist, dass die anatolische Kirche am selben Tage das Fest der Empfängnis begeht und dass sie von der römischen Kirche nicht „in der Verehrung der allerreinsten jungfräulichen Gottesmutter übertroffen" werde, und indem er zweitens mit einer starken Dosis von Galle im Hinblick auf den Protestantismus sagt: „Mangel an Verehrung der hochheiligen Mutter Gottes ist stets ein sicheres Zeichen der Häresie und Gottlosigkeit". Vgl. Blumen- und Fasten-Triodion, S. CXXXIX u. CXLII.

[1]) A. G. Palamas, Ὀρθόδοξος χριστιανικὴ λειτουργική (anonym) 2. Aufl. Konstantinopel 1886, S. 181.

C. Die Heiligen- und anderen Tages-Feste.

Ausser den zahlreichen angeführten Festen und hervorragenden Gedächtnistagen hat die griechische Kirche noch Heiligenfeste und solche Festtage, die dem Andenken bestimmter hervorragender Persönlichkeiten gewidmet sind. Bei der ungeheuren Fülle von in dieser Weise verehrten Personen ist die Kirche genötigt worden, auf jeden einzelnen Tag die Erinnerung an einen bis drei Hauptheilige fest zu setzen, zu denen sich gewöhnlich noch mehrere Nebenheilige gesellen. Es sind besondere Troparien (Lobgesänge) für sie vorhanden, die der Priester absingt, und zwar thut er dies, da die Kirchen an den Wochentagen von der Gemeinde in der Regel nicht besucht werden, für sich allein. Nur an den Tagen besonders geachteter Heiliger pflegt sich hin und her die Gemeinde zur Feier einzufinden. Die wichtigsten dieser Tage sind folgende.

1. Aposteltage: Petros und Paulos 29. Juni, der zwölf Apostel 30. Juni. Ausserdem wird das Gedächtnis des Erstberufenen Andreas besonders gefeiert nur in der Patriarchatskirche zu Konstantinopel, weil er in dieser Stadt gewirkt haben soll, und zu Patras, wohin sein Martyrium verlegt ist (30. Nov.). Die übrigen Apostel, die natürlich Kalendertage haben, werden nicht festlich geehrt.

2. Märtyrertage: Dimitrios 26. Oct., Georg 23. Apr., Panteleïmon 27. Juli, Stephanos 27. Dec., Katharina 25. Nov. u. s. w.

3. Tage der Frommen und Asketen: Euphrosyne 25. Sept., Antonios 17. Jan. (einfache Erinnerungstage).

4. Tage der grossen Kirchenlehrer: Basilios des Grossen 1. Jan. (zusammenfallend mit der Beschneidung Jesu), Athanasios und Kyrill von Alexandrien 18. Jan., Basilios des Grossen, Gregors des Theologen und des Johannes Chrysostomos 30. Jan. u. s. w. Hierher liessen sich auch zwei bewegliche Tage rechnen, die dem Sonntag der Väter von Nicäa zur Seite getreten sind: der Sonntag nach dem 12. Juli zur Erinnerung an die Väter des zweiten bis

sechsten Concils, und der Sonntag nach dem 10. October zur Erinnerung an die Väter des siebenten Concils.

5. Tage der Wunderthäter und Schutzheiligen (*ἑορταὶ τῶν θαυματουργῶν καὶ προστατῶν τῆς ἐκκλησίας*): Nikolaos 6. Dec., Spyridon 12. Dec., Konstantin der Grosse und seine Mutter Helena 21. Mai.

6. Profetentage: Jeremia 1. Mai, Elia 20. Juli u. s. w.

7. Täufertage: Geburt des Täufers 24. Juni, Enthauptung des Täufers 29. Aug.

8. Engeltage: aller himmlischen Mächte 8. Nov.

Nur sehr wenige dieser Tage sind ins Volksbewusstsein übergegangen, der Art dass der fromme Grieche des betreffenden Heiligen privatim gedenkt oder um seines Andenkens willen in die Kirche geht. Das ist eigentlich nur der Fall bei den beiden Aposteltagen, bei den Tagen des Dimitrios, Stephanos (als drittem Weihnachtstage), Elias und der Engel.

III. Die Liturgie der griechisch-orthodoxen Kirche.

Das Wort Liturgie bezeichnet in den orientalischen Kirchen diejenige gottesdienstliche Feier, welche mit dem Abendmahl verbunden ist und in diesem ihren Höhepunkt und Abschluss findet; die Bezeichnung Liturgie wechselt mit der anderen „Eucharistie", da dies Wort im weiteren Sinn auf den ganzen Hauptgottesdienst übertragen wird. In der griechisch-orthodoxen Kirche wird die Liturgie der generellen Vorschrift nach nicht nur am Sonntag gefeiert, sondern auch am Sonnabend, Mittwoch und Freitag. Im speciellen hat sich jedoch die Praxis den Verhältnissen anpassen müssen, derart dass nur in grösseren (Bischofs- und Patriarchats-) Kirchen an den genannten Wochentagen die grosse Cultfeier vorgenommen wird, während man sich in kleineren Gemeinden und auf dem Lande mit der sonntäglichen Feier begnügen muss.

Der schriftlich ausgeführten Liturgien giebt es mehrere, die, in früheren Jahrhunderten zunächst local ausgebildet und gebräuchlich, später teils sich gegenseitig zurück-

drängten, teils ökumenisch wurden. So ist die Liturgie des Markos, deren sich die alexandrinische Kirche einst bediente, in der griechischen Kirche nicht mehr in Gebrauch, sondern nur noch in der koptischen. Die Liturgie des Jakobos, die einst die locale Liturgie für die Sprengel von Jerusalem und Antiochien war, hat ebenfalls den beiden später entstandenen des Basilios und Chrysostomos weichen müssen. Sie wird nur noch in der Jerusalemischen Kirche — und zwar nur in der Patriarchatskirche selbst, d. h. in der Kirche des hl. Grabes, und in der Klosterkirche der theologischen Kreuzschule — ein Mal im Jahre, am Jakobostage 23. October, gefeiert[1]). Als wirklich im kirchlichen Gebrauch befindlich lassen sich demnach nur

[1]) Der jetzige Director des theologischen Seminars zum Hl. Kreuz bei Jerusalem Chrysostomos Papadopulos beabsichtigte, die Liturgie des Jakobos wieder zu Ehren zu bringen. Er befürwortete, dass sie ausser am Jakobostage auch am „grossen Sabbat" vor Ostern und an einigen anderen Tagen gehalten würde. Er selbst machte mit dieser Neuerung den Anfang, indem er die fragliche Liturgie in der Ausgabe des Dionysios Latas gegen Ende 1900 öfter bei den Seminar-Gottesdiensten las. Dieserhalb wurde er von seinem Vorgänger im Directorat des Seminars, Germanos Wasilakis, heftig angegriffen, und es entspann sich zwischen beiden ein litterarischer Streit. Chrys. Papadopulos verfocht in einem „Elenchos" die Ansicht, dass es sich um die alte Liturgie der Kirche von Jerusalem handle und dass dieselbe in ihren Hauptzügen auf den Apostel und Herrenbruder Jakobos zurückgehe. Wasilakis that (in einem „Ἔλεγχος ἐλέγχου" die Unechtheit der Liturgie dar, indem er betonte, dass es zur Zeit der ersten Christenheit noch keine ausgeführten Liturgien hat geben können; er ging auf diesem Standpunkt bis zu der Consequenz, dass in der verhandelten Schrift nicht einmal die zur Zeit des Kyrill in Jerusalem gebräuchliche Liturgie zu erblicken ist. Diesen Standpunkt hat er weiterhin vertreten, sowohl in der Einleitung seines Commentars über den Jakobosbrief (Ἐξήγησις τῆς καθολικῆς ἐπιστολῆς Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου, Jerusalem 1901; §. 3 ἡ ἐπ᾽ ὀνόματι τοῦ Ἀδελφοθέου Ἰακ. φερομένη λειτουργία S. 13—23) als auch in dem weiteren litterarischen Austausch beider Männer, für welchen die schon früher erwähnte Zeitschrift Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 1901 und 1902 ihre Spalten zur Verfügung stellte. Papadopulos schrieb ferner Περὶ τῆς ἀποστολικῆς λειτουργίας τοῦ Ἰακώβου, Jerusalem 1901, erweitert Athen 1902.

drei Liturgien nennen, die des Chrysostomos, des Basilios und die „der vorgeweihten Gaben".

Die erstgenannte von diesen dreien ist die gewöhnliche. Die des Basilios kommt nur an zehn Tagen im Jahr zur Anwendung, nämlich am 1. Januar als dem Tage des traditionellen Verfassers, an den Vigilien (Vorabendfeiern, *παραμοναί*) von Weihnachten und von Epiphanien (jedoch mit der näheren Bestimmung, dass, wenn diese Vigilien auf einen Sonnabend oder Sonntag fallen, an den Vigilien die Liturgie des Chrysostomos gelesen wird, die des Basilios dagegen an den Festtagen selbst), an den fünf Fastensonntagen vor Ostern und am Donnerstag und Freitag der Leidenswoche.

Die dritte Liturgie, *λειτουργία τῶν προηγιασμένων* (sc. *δώρων*) wird gebraucht, wenn in der vorösterlichen Bereitungszeit auch an Wochentagen die Liturgie gefeiert und communiciert werden soll, d. h. Mittwochs und Freitags im vierzigtägigen Fasten vor Ostern, ferner am Donnerstag der vierten Fastenwoche (um an diesem Tage eine kurze Liturgie zu feiern, nachdem in der Nacht zuvor der „Megas Kanon" gesungen worden ist, vgl. S. 215) und in der stillen Woche am Montag, Dienstag und Mittwoch. Da diese Wochengottesdienste in der Tessarakosti und in der Grossen Woche allenthalben begangen werden, so kommt die „Liturgie der Vorgeweihten" auch in den kleinen Kirchen und auf dem Lande zur Anwendung. Am Grossen (Kar-) Freitag hingegen wird in Rücksicht auf den Charakter desselben als grössten Trauertages gar keine Liturgie gefeiert. Denn diese und vor allem die Consecration der „Gaben" gilt als ein Act der Freude. An den übrigen eben erwähnten *ἡμέραι πάθους* der Passionszeit soll die Trauer so weit im Gottesdienst zum Ausdruck kommen, dass man die Consecration der Elemente unterlässt. Diesem Zwecke dient die in Rede stehende Liturgie, für welche bei der vorigen vollen Liturgie consecrierte Elemente verwandt werden. Der Gedanke ist sehr alt. Als Forderung ist er bereits im 49. Kanon der Synode von Laodikäa

(2. Hälfte des 4. Jahrhunderts) ausgesprochen: *ὅτι οὐ δεῖ τῇ τεσσαρακοστῇ ἄρτον προσφέρειν εἰ μὴ ἐν σαββάτῳ καὶ κυριακῇ μόνον*[1]). Dieser Bestimmung gemäss wird in der Tessarakosti die grosse Liturgie nur Sonntags (resp. auch Sonnabends, an jenem Tage die des Basilios, an diesem die des Chrysostomos) gehalten und bei der Feier so viel Brot consecriert, als der Priester ausser für den betreffenden Tag auch für die Woche nötig zu haben meint, um an den vorhin genannten Tagen den Abendmahlsgenuss ermöglichen zu können. Letzterer geschieht dann eben in der „Liturgie der Vorgeweihten", die stets des Abends im Anschluss an die Vesper gefeiert wird[2]). — Mit dieser Liturgie ist der Name des Papstes Gregors I. verbunden: *ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου*. Doch hat diese Bestimmung hier kaum denselben Sinn, wie bei den beiden andern, die durch analoge Zusätze ihrem Kern und ihrer Form nach auf Chrysostomos und Basilios als Verfasser zurückgeführt werden[3]). Wenigstens habe ich diese Meinung nicht angetroffen — im Volke ist diese Liturgie überhaupt nicht als Gregorsliturgie bekannt —, sondern stets die andere Behauptung, dass man aus dem angeführten Kanon von Laodikäa schliessen müsse, in praxi sei dieselbe schon damals üblich gewesen und infolge dessen auch bald schriftlich fixiert

[1]) Mansi, Acta concil. tom. II p. 571.

[2]) Es wäre der Untersuchung wert, ob die Entstehung dieser Art liturgischer Feier vielleicht in die Zeiten der grossen Verfolgungen zurückgeht und durch diese äusserlich bedingt worden ist, so dass also der mit ihr gegenwärtig verbundene Sinn nicht der ursprüngliche war; jedenfalls ist an sich die Annahme nicht von der Hand zu weisen, dass die in der freien Ausübung ihrer Gottesdienste behinderten Gemeinden sich genötigt sahen, ihren Cultus in abgekürzter Form zu begehen und deshalb consecrierte Elemente aufzuheben. Diese Untersuchung ist jedoch nicht zum Abschluss zu bringen, ehe wir über die Entwickelung der gewöhnlichen Liturgie einigermassen unterrichtet sind und speciell darüber, seit wann der umständliche Consecrationsact ausgebildet war.

[3]) Vgl. Kattenbusch S. 490 Anm. 2.

worden; Gregor der Grosse sei derjenige, der sie in die römische Kirche eingeführt hat.

Die Liturgien des Basilios und Chrysostomos unterscheiden sich eigentlich nur bezüglich der Ausführlichkeit von einander: die erstere enthält eine grössere Fülle von ausgeführten Gebeten, besonders von solchen, die der Priester leise (geheimnisvoll, μυστικῶς) zu sprechen hat. Der Gang beider ist aber durchaus der gleiche. Da es uns nicht auf den Wortlaut ankommt, sondern auf den in der liturgischen Handlung selbst dargestellten religiösen Gedanken, so brauchen wir im folgenden den Unterschied beider Liturgien nicht ins Auge zu fassen. Aber den Gang der liturgischen Feier und in Sonderheit die cultlichen Handlungen, die sich auf die Eucharistie (im engeren Sinne) beziehen, müssen wir uns genau vergegenwärtigen und oft bis ins Einzelne analysieren. Denn auf der genauen Kenntnis derselben beruht die Möglichkeit eines Verständnisses des Geistes, der in der gesamten gottesdienstlichen Feier nach Ausdruck verlangt. Ich beschreibe den ganzen Gottesdienst in der Reihenfolge seines Verlaufs und unterbreche je und je die Darstellung durch die notwendigen Erklärungen[1]). Dabei ist jedoch alles, was ich früher über liturgische Geräte u. ä. schon bemerkt habe, als bekannt vorausgesetzt.

Der gesamte Hauptgottesdienst also, der mehr als zwei Stunden in Anspruch nimmt und zum Mittelpunkt die Abendmahlsfeier hat, führt den Namen Liturgie oder Eucharistie. Auf die Eucharistie blickt in der That schon

[1]) Ich schliesse meine Darstellung an einen der neuesten Drucke der Liturgie an, der für Priester und Laien gleicher Weise bestimmt ist (die Ausgabe von Paträ 1900, die den in der „Grosskirche" und in Hellas gültigen Modus bietet). Die Erläuterungen schöpfe ich teils aus der dieser Ausgabe beigefügten Ἑρμηνεία, teils aus mündlicher Erkundigung, teils aus in populärer Absicht geschriebenen und daher die Volksvorstellung repräsentierenden neugriechischen Beschreibungen der Liturgie, wie eine solche sich in dem schon erwähnten Buche Ἡ Ἐκκλησία μας findet.

der Eingang hin, in ihr findet die lange Feier ihre Einheit. So wie der liturgische Gottesdienst heute gehalten wird, besteht er aus drei Hauptteilen, von denen jedoch nur die beiden letzten, die Liturgie der Katechumenen und die der Gläubigen, die eigentliche Liturgie ausmachen: sie sind die beiden Hauptteile in jeder der beiden grossen Liturgien. Von diesen beiden Teilen befasst sich der erste nicht mit der Opferhandlung, da er ursprünglich auf die Teilnahme von Nichtchristen berechnet war, welche keinen Einblick in die Geheimnisse des *μυστικὸν δεῖπνον* haben durften. Nun aber ist dieser zweiteiligen Liturgie selbst wieder ein dritter Teil voraufgeschickt und wird im gewöhnlichen Sprachgebrauch mit der eigentlichen Liturgie zusammen als das Ganze der Liturgie angesehen. Er ist bestimmt, die eucharistische Handlung des letzten Teiles vorzubereiten, alles so in Bereitschaft zu stellen und herzurichten, dass der Vollzug der liturgischen Handlung im engeren Sinne leichter von statten gehen kann. Der Priester richtet in diesem Teile die *τίμια δῶρα* äusserlich zu auf dem Zurüstungstisch, der Prothesis oder Proskomidi, woraus die geläufigere Bezeichnung dieses Teiles als Proskomidi (die Worterklärung s. gleich unten!) folgt. Es handelt sich also hier fast ausschliesslich um Functionen des Priesters und des ihm assistierenden Diakonen, und beide amtieren hier grösstenteils im Wima, der Gemeinde unsichtbar. Die Gemeinde wird nur durch die Gesänge des Chors unterhalten, soll durch dieselben auch auf die im Heiligen vor sich gehenden Acte hingewiesen werden und wird an dieselben bisweilen durch die laut gesprochenen Worte des Diakonen erinnert, der den Priester zu den einzelnen Handlungen auffordert. — Die allgemeine Auffassung ist denn auch demgemäss, dass dieser Teil der mindest wichtige ist. Hatte schon Chrysostomos darüber Klage geführt, dass viele Gemeindeglieder vor beendeter Eucharistie die Kirche verlassen, da sie nicht imstande sind, die ganze Zeit des Gottesdienstes — zumal stehend — auszuharren, so wird heute offen ausgesprochen, dass man

lieber die ersten beiden Teile versäumen solle, keinesfalls aber die Liturgie der Gläubigen.

A. Die Proskomidi.

Der eigentlichen Proskomidi geht wiederum eine Einleitung vorauf. Priester und Diakon — wenn letzter mitfunctioniert, was in kleineren Kirchen oft nicht der Fall ist — treten vor das Ikonostas und verbeugen sich drei Mal. Priester: „Gelobet sei Gott in Ewigkeit“ [1]). Beide küssen darauf die Bilder Christi, der Maria, des Vorläufers und des Heiligen der Kirche, d. h. die vier grossen Bilder, welche stets am Ikonostas sind (S. 209), indem sie vor jedem Bilde eine bestimmte Begrüssungsformel sprechen. Der Priester erfleht sodann Kraft für die bevorstehende Darbringung des unblutigen Opfers (*ἀναίμακτος ἱερουργία*), und beide bitten durch eine Verbeugung die Gemeinde um Entschuldigung dafür, dass sie die Liturgie lesen wollen; die Gemeinde soll ihnen als schweigende Antwort gleichsam den Auftrag erteilen, für sie die heiligen Handlungen vorzunehmen. Dann gehen beide ins Wima, verbeugen sich vor dem Altar, küssen ihn und das Evangelienbuch; ein jeder nimmt das Sticharion in die Hand, macht drei Verbeugungen gegen Osten und betet: Gott sei mir Sünder gnädig.

Es folgt die Anlegung der heiligen Gewänder. Der Diakon legt das Sticharion, Orarion und die Handbinden an, indem er als Gebete Jes. 61_{10} Exod. 15_{16} ψ 118_{73} recitiert, der Presbyter Sticharion, Epitrachilion (ψ 132_2), Gürtel (ψ 17_{33}), Handbinden, Epigonation und Phelonion. Der Diakon, der mit dieser Ceremonie naturgemäss früher fertig ist, benutzt die übrige Zeit, um auf der Prothesis Diskos und Kelch links und rechts je an ihren Ort zu stellen, desgleichen den heiligen Speer (Lanze)

[1]) Nicht, wie Kattenbusch S. 492 angiebt: „Der Priester segnet den Diakon“: Das „Εὐλογητός“ ist stets Abkürzung der Formel εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

und die übrigen Geräte bereit zu legen. Nachdem beide gemeinsam die Hände gewaschen haben unter Recitation von ψ 25$_{6\,7}$, ist die einleitende Handlung beendet, und es beginnt nunmehr die wirkliche Proskomidi. Sie ist wesentlich nur eine Handlung des Priesters, bei welcher der Diakon assistiert.

Wiederum sprechen beide das Gebet „Gott sei mir Sünder gnädig". Darauf der Priester: „Du hast uns erkauft von des Gesetzes Fluch durch dein köstliches Blut; ans Kreuz genagelt und mit der Lanze gestochen, hast du die Unsterblichkeit für die Menschen hervorquellen lassen" (*τὴν ἀθανασίαν ἐπήγασας ἀνθρώποις*). Diakon: „Preise, Gebieter" (*εὐλόγησον, δέσποτα*). Priester: „Gepriesen sei unser Gott alle Zeit u. s. w." Dann nimmt der Priester in die linke Hand das für die Eucharistie bestimmte Brot, in die rechte Hand den Speer (*λόγχη*) und macht mit diesem drei Mal das Kreuzeszeichen über der Mitte des Brotes. —

Über das Abendmahlsbrot ist einiges zum Verständnis des Folgenden zu sagen. Die Griechen wie alle orthodoxen Christen bedienen sich für die Abendmahlsfeier wirklicher Brote. Dieselben sind in der griechischen Kirche grösser als in den übrigen, etwa so gross wie ein mittelgrosser (Dessert-) Teller, rund und flach. Früher wurden die Brote allgemein von den Gemeindegliedern mitgebracht; sie wurden alsdann gesegnet und eins unter ihnen, das schönste, für den Genuss ausgewählt. Daher für das Brot der gebräuchlichste Name *δῶρον*, wobei also nicht mit Kattenbusch S. 424 *τοῦ θεοῦ* zu ergänzen ist, sondern eher *τοῦ λαοῦ* oder *τῶν πιστῶν*, und der officiellere Name *προσφορά*, und für diese einleitende liturgische Handlung die Bezeichnung *προσκομιδή* = Darbringung der Brote von der Gemeinde her ins Heilige. Heute werden die Worte Proskomidi und Prosphora und auch Doron vorwiegend als Gegenstand des Opfers oder Opferung gedeutet. Es scheint bei uns ganz unbekannt zu sein, dass diese Sitte der Darbringung seitens der Gemeinde noch

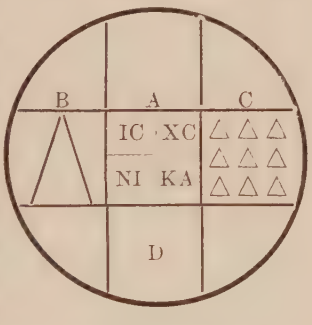
heute keineswegs erloschen ist, sondern in einigen Gegenden sogar sehr lebhaft gewahrt wird (vgl. das Gegenteil bei Kattenbusch S. 493). Nicht nur wenn jemand für einen Verstorbenen die Liturgie lesen lassen will, bringt er das hierzu erforderliche Brot mit resp. sendet es dem Priester, sondern auch für die regulären Gottesdienste werden Brote vonseiten der Gemeindeglieder geliefert[1]). In grösseren Gemeinden und grossen Städten hat sich naturgemäss diese Sitte schneller und völliger abgeschliffen als in kleineren. Auf dem Lande ist sie aber noch sehr üblich, und selbst in Jerusalem z. B. kommt sie häufig genug zur Erscheinung, obwohl gerade dort zur Regel geworden ist, dass die Brote von den Priestern des heiligen Grabes gebacken werden; denn in allen Klöstern und Klosterkirchen (unter die man auch die Patriarchatskirchen rechnen darf) liegt den Mönchspriestern das Geschäft des Backens ob. An vielen Orten, namentlich innerhalb des Patriarchats von Konstantinopel, besteht noch heute der Brauch, dass die Brote von reinen Jungfrauen gebacken werden.

Durch alle älteren wie neueren Schilderungen der Liturgie schleppt sich ferner die fehlerhafte Auffassung hindurch, dass zur eucharistischen Feier in der griechischen Kirche fünf Brote erforderlich seien, aus denen die einzelnen Stücke für den Act der Verwandlung und für den Genuss genommen würden. Meines Wissens ist dieser Irrtum — sonderbar genug! — noch nie corrigiert worden. Fünf Brote werden nur in der Kirche Russlands verwandt; daher Propst Maltzew in seinen Schriften mit Recht von fünf Broten spricht, denn er beschreibt den Ritus seiner Landeskirche! Im ganzen übrigen Bereich des griechischen Ritus wird nur Ein Brot für die Eucharistie selbst gebraucht.

Der Priester, welcher die liturgischen Handlungen vollzieht, wählt also aus den vor ihm liegenden Broten eines

[1]) Sie werden dann vor Beginn des Gottesdienstes den Priestern zugestellt.

aus, das ihm besonders geeignet erscheint sowohl durch Regelmässigkeit als auch durch Weisse und Weichheit. Letztere Eigenschaft wird von der practischen Rücksicht auf die nun folgende Zerteilung verlangt, die sehr compliciert ist und grosse Gewandheit erfordert. Das für die Communion erwählte Brot, die Prosphora im engeren Sinne, ist wie alle für die Liturgie bestimmten Brote, in einer Form gebacken und trägt von ihr den heiligen Stempel oder das Siegel (σφραγίς) an sich. Die Sphragis besteht zunächst aus zwei wagerechten und zwei senkrechten Eindrücken, durch die, wie die Abbildung zeigt, auf der Oberfläche neun Teile abgegrenzt werden[1]). Der mittelste ist ein Karree, das wiederum gevierteilt ist und in seinen vier Feldern das altchristliche Schibbolet *Ιησοῦς Χριστὸς νικᾷ* enthält. Es bedeutet den Leib Christi und wird als ἀμνός oder θυσία bezeichnet. (Weiterhin wird hieraus die Deutung gefolgert, dass das ganze Brot den Leib der Maria bedeutet; daher denn der erste Teil der Zerlegung, in welchem der „Leib Christi" herausgeschnitten wird, zuweilen als die Darstellung der Geburt des Erlösers aus der Jungfrau Maria aufgefasst wird, wiewohl dieser Sinn zu der ganzen Handlung der Proskomidi nicht passt. Dem Volke ist auch von dieser Deutung nichts bekannt.) In dem Felde zur Linken des Centrums ist ein Dreieck eingeprägt, welches das Siegel der Gottesgebärerin sein soll. In dem Felde zur Rechten befinden sich neun kleinere Dreiecke, die für verschiedene heilige Personen reserviert werden sollen.



In der Proskomidi werden die einzelnen Teile, welche für die Communion in Betracht kommen, eben die jetzt

[1]) Ich bemerke ausdrücklich, dass die ganze Figur des Stempels den Namen Sphragis führt, nicht bloss der mittlere Teil. Die Differenzen in Kattenbuschs und meiner Darstellung ergeben sich aus der Annahme von K., dass fünf Brote verwendet würden.

besonders erwähnten, herausgehoben und auf dem Diskos in vorgeschriebener Weise geordnet. Ich fahre in der Beschreibung der liturgischen Handlung dort weiter, wo sie unterbrochen wurde.

Der Priester zieht mit dem Speer die Linien des Stempels nach, um bei der Zerteilung reinlicher zu Werke gehen zu können. Dann stösst er den Speer in die rechte Seite des Mittelfeldes, des Lammes, zum Zeichen, dass der Leib Christi geopfert wird. Er spricht dabei die Worte: „Wie ein Schaf wird er zur Schlachtbank geführt". Darauf stösst er den Speer in die linke Seite und sagt: „Und wie ein untadliges Lamm stumm ist gegenüber dem, der es scheert, thut er seinen Mund nicht auf". Desgleichen stösst er von oben und von unten in das „Lamm", während der Diakon, der jetzt, an der Bilderwand im Naos stehend, die Gemeinde auf die heiligen Functionen aufmerksam machen soll, die Versammelten auffordert: Lasset uns zum Herrn beten. Zugleich aber ist der Diakon auch jetzt noch dem Priester behilflich, indem er ihn durch Imperative scheinbar an die reguläre Reihenfolge seiner Functionen erinnert. So jetzt: „Hebe auf, Gebieter!" — Der Priester senkt den Speer in die rechte Seite des Brotes und hebt es empor mit den Worten: „Denn aufgehoben wird sein Leib von der Erde". Er legt nun die Prosphora mit dem Stempel nach unten, und auf die Mahnung des Diakonen „Schlachte, Gebieter!" teilt er den „Leib Christi" heraus und legt ihn auf den Diskos allein, wobei zu beachten ist, dass das Lamm zwar geschlachtet ist, aber sein Leib noch ungeteilt bleibt. Es folgt der letzte Stoss von oben her, der in den oberen Rand von NI dicht unter der horizontalen Kreuzeslinie ausgeführt wird. Das bedeutet den Lanzenstich des Kriegsknechts. Der Diakon, welcher inzwischen an die Prothesis herangetreten ist, deutet diesen Sinn dadurch an, dass er im selben Momente Wein und Wasser in den Kelch giesst, während der Priester Joh. $19_{34.35}$ citiert. Der Diakon fordert den Priester auf, die Einigung von Blut und Wasser zu segnen: *Εὐλόγησον*

δέσποτα τὴν ἁγίαν ἕνωσιν. Der Priester erwidert: *Εὐλογημένη ἡ ἕνωσις τῶν ἁγίων σου* (neutr.?) *πάντοτε κτλ.*

Darauf werden die Stücke der beiden Nebenfelder ausgehoben. Zunächst das der Gottesgebärerin (aus B), das links vom „Lamm" auf den Diskos gelegt wird unter den Worten „zu Ehren und Gedächtnis unserer überhoch gepriesenen ruhmreichen Herrin Gottesgebärerin (*εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τῆς ὑπερευλογημένης ἐνδόξου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου*) und ewigen Jungfrau Maria, durch deren Fürbitte du o Herr annehmen wollest das Opfer auf deinem überhimmlischen Altar." Die neun Stücke des rechten Feldes werden rechts neben das Lamm gelegt in drei senkrechten Reihen, und zwar wie das Stück (*μερίς*) der Maria etwas unterhalb des Lammes. Diese neun *μερίδες* bezeichnen der Reihe nach 1) die Engelfürsten (Taxiarchen) Gabriel und Michael und „alle himmlischen unkörperlichen Mächte", 2) den Täufer und alle Profeten, 3) die Apostel, die zwölf und die siebenzig, 4) die grossen ökumenischen Kirchenlehrer, 5) den Protomartys Stephanos und die übrigen Märtyrer, 6) die heiligen Väter, die sich um den Mönchsstand verdient gemacht haben (*θεοφόροι πατέρες*), 7) die uneigennützigen Wunderthäter Kosmas u. s. w., 8) die Grosseltern Jesu (*θεοπροπάτορες*) Joachim und Anna, den Heiligen des Tages „und alle Heiligen, durch deren flehentliche Bitten Gott uns beschützen wolle", 9) Johannes Chrysostomos (wenn seine Liturgie gehalten wird, sonst Basilios den Grossen)[1]).

[1]) Um in dem Punkte der Brotzahl ganz vollständige Angaben zu liefern, bemerke ich noch, dass hin und wieder, auch in neueren griechischen Beschreibungen, zu lesen ist, dass der Priester die μερίδες für die hl. Jungfrau und für die neun τάξεις τῶν ἁγίων sowohl von demselben als auch von einem anderen (einem zweiten, von mehr als zwei ist hingegen nie die Rede!) Brote nehmen kann. Doch habe ich durch die mannigfachsten Erkundigungen fest gestellt, dass in der Praxis kaum je ein zweites Brot verwendet wird. — Im Notfalle d. h. wenn kein der rituellen Vorschrift entsprechend gebackenes, mit der σφραγίς versehenes Brot vorhanden ist, kann der Priester mit einem gewöhnlichen Weizenbrote die Liturgie feiern, muss aber zuvor mit dem hl. Speer das Kreuzeszeichen einritzen.

Die folgenden Teilchen werden in der Regel aus dem Felde genommen, dass sich unter dem „Lamm“ befindet (D). Ein Stück wird ausgehoben für „jegliches Episkopat der Orthodoxen“, für den betreffenden Erzbischof und die gesamte Hierarchie. Danach erwähnt der Priester mit Namen diejenigen von den Lebenden und Toten, „welche er will“ (um deren Nennung er besonders gebeten ist), und legt für sie Teilchen unter die vorigen. (Nur in Russland geschieht an dieser Stelle des Landesfürsten besonders Erwähnung und wird für ihn ein besonderes Stück ausgehoben.) Schliesslich werden Stücke für die Wohlthäter der Gemeinde, des Gotteshauses oder Klosters hingelegt, und der Priester nimmt noch ein Teilchen für sich selbst dazu. Alle diese Teilchen finden ihren Platz unterhalb des „Leibes Christi“, und zwar, wie ausdrücklich eingeschärft wird, in weitem Abstande von demselben.

Der Priester schliesst diese Handlung mit dem Gebet: „Und aller Orthodoxen, die in der Hoffnung auf Auferstehung zum ewigen Leben in deiner Gemeinschaft entschlafen sind, unserer Väter und Brüder, wollest du gedenken, menschenfreundlicher Herr.“

Nun kann noch der Diakon die Namen einiger Lebender und Toter, ὧν βούλεται, aus den Diptychen verlesen, für die alsdann der Priester (nicht der Diakon, wie Kattenbusch S. 494 meint) einige Stücke hinlegt.

Die Frage, was die Zurechtlegung aller dieser Teile bedeute, erfordert einige Aufmerksamkeit. Zunächst ist zu beachten, dass die Meriden nur für die Proskomidi in Betracht kommen. Denn für den in der Liturgie der Gläubigen stattfindenden Genuss werden sie vermengt und ohne Unterschied genossen. Die umständliche Zurechtlegung der Teilchen hat also nur in diesem Act selbst ihren Wert. Weiter ist sicher, dass die verschiedenen Meriden nicht alle dieselbe Bedeutung haben. Vielmehr sind in dieser Hinsicht drei Arten von Meriden zu unterscheiden, die der Gottesmutter, die der „neun Ordnungen“ (ἐννέα τάξεις) der Engel und Heiligen, und die der

Lebenden und Toten. Die Maria nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als sie, die „überheilige" Jungfrau, die „zur Rechten Christi im Himmel sitzt", eine ausnehmende Stufe der Seligkeit erreicht hat. Zu ihrer Ehre und ihrem Gedächtnis wird die Meris bereitet, jedoch mit der festen Zuversicht, dass sie durch ihre Fürbitten den Herrn selber für die gnädige Annahme des von unwürdigen Menschen dargebrachten Opfers bestimmen werde. Zwar wird dies letztere von den meisten neueren griechischen Liturgikern auch als der Sinn der folgenden neun Meriden mit angegeben; auch die Fürbitte der Himmlischen und Vollendeten soll der liturgischen Gemeinde in dieser Stunde zugut kommen. „Denn wir als Unwürdige wagen nicht vor den König der Herrlichkeit hinzutreten, und hoffen nicht, von ihm erhört zu werden, wenn nicht als unsere Mittler mit ihren Fürbitten bei ihm eintreten diese Heiligen, die schon jetzt den Thron seiner Herrlichkeit umwandeln"[1]. Allein im Text der Proskomidi finden sich bei der Bereitung dieser neun Teilchen nur die Worte „zu Ehren und Gedächtnis", nicht aber die Erwähnung der Fürbitte, wie bei der Bereitung des Teilchens der Maria. Offenbar soll ein Unterschied zwischen der einzig dastehenden Gottesgebärerin und den „neun Ordnungen" gemacht werden. Die letzteren sind noch einer höheren Vollendung fähig, und indem sie durch ihre Meriden an der heiligen Handlung beteiligt sind, kommt ihnen dieselbe zugut. Das ist z. B. die Deutung, die Bogiatsi giebt und für die er den Symeon von Thessalonich citiert. Sie darf als die officiellere gelten, wiewohl die andere durch sie nicht ausgeschlossen wird. Zum Grunde liegt dabei der in der griechischen Kirche sehr lebendige Gedanke, dass die Vollendeten wirkliche Glieder der Kirche sind, und dass die Einheit der letzteren in der Gemeinschaft der vollendeten mit den irdischen Christen besteht. Indem alle jene Himmlischen ἡνώθησαν ἡμῖν καὶ μία ἔσωσιν ἐκκλησία, helfen sie nach

[1] Palamas a. a. O., S. 111 f.

Symeon bei der Darbringung des Opfers; sie sehnen sich hineinzuschauen in die Mysterien der Kirche, und erlangen durch Teilnahme an den Mysterien auch ihrerseits eine höhere Stufe (*κομιζόμενοι καὶ αὐτοὶ ἀνάβασιν*). — Anders wieder verhält es sich mit den Teilchen für lebende Personen und diejenigen Toten, die nicht einen besonderen Heiligkeitscharakter beanspruchen können. Diese werden in die Fürbitte des Priesters und der Gemeinde einbezogen. In bezug auf sie heisst es nur: gedenke ihrer, Herr! oder zur Vergebung der Sünden derer und derer.

Der nächste Act der Proskomidi ist die Bedeckung der Elemente.

Nachdem der Diakon das Weihrauchfässchen in Stand gesetzt und vom Priester hat segnen lassen, bedeckt der Priester die Elemente, während der Diakon unausgesetzt räuchert. Die zur Bedeckung dienenden Stücke hält der Priester jedesmal gegen die Weihrauchwolken, ehe er sie benutzt. Er stellt zuerst den Kreuzstern (Asteriskos, S. 202) über das zerteilte Brot aus dem Diskos, hüllt mit einer Decke, die wie die folgende nur die allgemeine Bezeichnung *κάλυμμα* führt, den Diskos ein, mit einer anderen den Kelch, bedeckt schliesslich Diskos und Kelch gemeinsam mit dem Aër (S. 202). Darauf nimmt er vom Diakon das Rauchfass und beräuchert drei Mal die auf der Prothesis stehenden verhüllten Gaben. Diese ganze Ceremonie, die unter alttestamentlichen Citaten geschieht, bedeutet die Grablegung des Leibes Christi.

Der Priester spricht hierauf das „Gebet der Prothesis“, dass Gott die Gaben auf seinem himmlischen Altar annehmen wolle sowohl für die, welche sie dargebracht haben, als für die, für welche sie dargebracht sind. Dann „macht er die Apolysis“ mit den Worten: „Preis dir, Christus Gott, unsere Hoffnung, Preis dir. Der in einer Höhle geboren (Zusatz an Sonntagen: und von den Toten auferstanden) ist, Christus unser wahrhaftiger Gott, wolle durch die Fürbitte seiner ganz fleckenlosen und ganz tadellosen Mutter, unseres heiligen Vaters Johannes Chryso-

stomos (resp. Basilios des Grossen), unserer heiligen und gotttragenden Väter und aller Heiligen sich unser erbarmen und uns retten, als ein guter und menschenfreundlicher"[1]). Was nun auf die Apolysis folgt, darf als Vorbereitung für die eigentliche Liturgie gelten: der Diakon räuchert die Prothesis und dann den Altar κύκλῳ σταυροειδῶς, d. h. um ihn herumgehend so, dass er von der Ostseite direct zur Westseite, von Norden direct nach Süden

[1]) Kattenbusch fasst dies S. 494 so: „Darauf wird das Volk entlassen." Er ist S. 491 „erstaunt, am Schlusse eine ἀπόλυσις, eine Entlassung der Gemeinde zu treffen." Er schliesst daraus, „dass dieser Teil der Liturgie ursprünglich wohl eine andere Bedeutung gehabt habe als gegenwärtig, dass er irgendwie einen selbständigen Act dargestellt habe." Dies letzte Urteil selbst ist unanfechtbar. Die ursprüngliche Bedeutung, die Kattenbusch für diese einleitende liturgische Handlung findet, habe ich selbst schon oben gern acceptiert, dass nämlich die Proskomidi die Darbringung der Gaben von seiten der Gemeinde und ihre Darstellung für die liturgische Feier war. Nur aus dem Wort ἀπόλυσις kann man das nicht entnehmen. Man darf auch nicht sagen, dass „die Entlassung nur Erinnerung an Zustände in der alten Kirche, rudimentäre Bräuche ohne einen vollen Sinn" seien (S. 494). Denn der liturgische Sprachgebrauch von ἀπόλυσις beschränkt sich keineswegs auf „Entlassung der Gemeinde". In der theologischen Sprache hat das Wort die Bedeutung: innerliche Lösung, Lossprechung von Sünde, Absolution. Wie weit dieser Gebrauch in die liturgische Sprache übergegangen ist, vermag ich nicht zu sagen. Dass es in ihr aber von früh an auch eine andere Bedeutung hatte als Entlassung, geht daraus hervor, dass es auch an Stellen gebraucht wird, wo niemals eine „Entlassung" statt gefunden haben kann. So steht es mitten im Zusammenhang der cultischen Handlung z. B. auf der ersten Seite der Proskomidi. Nachdem Priester und Diakon bei der Gemeinde die Erlaubnis zur Vornahme der liturgischen Handlung durch Verbeugung nachgesucht haben, findet eine Apolysis statt in dem Moment, wo die Geistlichen sich ins Wima zurückziehen um sich einzukleiden. Es wird durch das Wort angedeutet, dass der vorige Act zu Ende ist und ein neuer beginnt. Seine Bedeutung ist „Schluss". Das „Finale" eines solchen Abschnittes wird, wenn es mit Apolysis bezeichnet ist, durch einen Lobpreis auf Christus, verbunden mit einem Segenswunsch, gemacht, wie oben eine solche Formel angeführt ist. Man unterscheidet die μικρὰ und die μεγάλη ἀπόλυσις-Formel.

tritt und in dieser Reihenfolge dem Altare zuräuchert. Wichtig ist die Ausräucherung des ganzen Naos, worauf wiederum der Altar und dann der Priester beräuchert wird. Nachdem so der Duft des Heiligen auf alle Personen und Gegenstände sich gelagert hat, darf der Diakon den Priester an den Beginn der Liturgie selbst gemahnen: „Es ist Zeit, dem Herrn zu dienen (*καιρὸς τοῦ ποιῆσαι τῷ κυρίῳ*), Gebieter, preise!“ Darauf spricht der Priester das „Gepriesen unser Gott u. s. w.“ und das Gebet über den Diakon: Der Herr mache deine Schritte recht zu jedem guten Werk. Damit, dass der Diakon zur Gemeinde in den Naos tritt, schliesst die Proskomidi.

In der Proskomidi tritt der orientalische Zug weit charakteristischer hervor als in der Liturgie: dass die Hauptsache im Gottesdienst der correcte Vollzug der vorgeschriebenen Handlungen durch die Priesterschaft ist. Nur ein paar Mal wird das Volk durch den Zuruf des Diakonen auf die Handlung im Wima aufmerksam gemacht. Im übrigen ist es unbekümmert um dieselbe: es kann sich auf den Priester verlassen. Es feiert indessen den Orthros, die Matutine, wobei seine Rolle sich wesentlich darin erschöpft, die Gesänge der Chöre anzuhören.

Die umständliche Vorbereitung der Elemente für die Liturgie, die Schlachtung und Zerlegung des Opferlamms berührt ganz eigentümlich. Welch sonderbaren Apparat hat die alte Opferidee gebildet! Keine Ceremonie schien grossartig genug, um den Darbringenden so voll in Anspruch zu nehmen, wie es die Bedeutung der Handlung verlangt. Mit der Opferidee ist dabei die Priestertumsidee verbunden. Allein der Priester — und wenn er vorhanden, sein Helfer, der Diakon — ist es, der diesen Gottesdienst verrichtet, der gleichwohl dem ganzen Volk den geistlichen Nutzen bringen soll. Es ist die alte, aus dem Judentum übernommene oder doch am Alten Testament urkundlich gestärkte Ansicht von Cultus und Priestertum, die hier im Christentum wiederkehrt. In den orientalischen Kirchen hat die Abrogation des alttestamentlichen Cultus durch

Jesus nicht durchgeschlagen. Aber doch entspricht — wie im nächsten Kapitel näher beleuchtet werden wird — dieser von der Priesterschaft allein ausgeführte Cultus nicht mehr dem modernen griechischen Gefühl für das Priestertum, und vor allem verlangt das religiöse Bewusstsein des Volkes im allgemeinen eine stärkere Beteiligung seiner selbst. Es wäre wohl an der Zeit, die Liturgie in diesem Sinne umzubilden. Man denkt auch vieler Orten, selbst im Konstantinopler Patriarchat, daran, die Liturgie nach Text und Handlung zu vereinfachen. Doch bleibt es und wird es anscheinend noch lange bleiben bei dem lauen Gefühl für dies Bedürfnis. Die Arbeit ist ja keine leichte. Vor allem aber schreckt man vor dem Gedanken zurück, die ganze alte Herrlichkeit der liturgischen Tradition zu Grabe zu tragen. Der alte Buchstabe auch der cultischen Institution gilt als unverbrüchlich. Aber den Eindruck habe ich bestimmt erhalten, dass es nicht etwa die Furcht der Hierarchie ist, ihr eigenes Ansehen durch eine solche Reform zu schmälern. Gegenüber dem Ideal des Chrysostomos hat doch die Macht der Jahrhunderte schon manche Wandlung heraufgeführt: das Bewusstsein ist nicht mehr ganz das alte. Aber wenn man die Professoren der Theologie und die massgebenden Patriarchatsgeistlichen darauf hinweist, dass dem religiösen Bewusstsein des aufgeklärteren Teiles des Volkes Rechnung getragen werden müsse: so erhält man als Antwort stets das Bedenken, dass die weiten Massen des Volkes einen solchen Bruch mit der Tradition nicht ertragen könnten, dass sie sich vielmehr durch denselben in ihren heiligsten Gefühlen beeinträchtigt sehen würden.

B. Die Liturgie der Katechumenen.

Die „heiligen Thüren“ werden geöffnet. Die Öffnung der mittleren „schönen Thür“ deutet an, dass Christus in der Welt erscheint. Zu dem Diakon, der sich auf seinem „gewohnten Platz“ vor der Mitte des Solions befindet, tritt der Priester aus dem Wima heraus,

beide machen eine dreimalige Verbeugung gegen Osten, und der Priester geht ins Heilige zurück. Auf die Aufforderung des Diakonen „Lobpreise, Gebieter" hebt der Priester das Evangelium auf, schlägt mit ihm das Kreuz über dem Antimension und sagt: „Gepriesen sei das Reich des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes jetzt u. s. w." Danach werden die beiden Seitenthüren wieder geschlossen, wodurch angedeutet werden soll, „dass die niedere Welt, die Menschen, die nur am Irdischen hangen, von Anbeginn die Geburt des Heilandes nicht verstanden haben"[1])

Es folgt die Gebetsreihe der grossen Ektenie (μεγάλη ἐκτένεια oder συναπτή, auch τὸ εἰρηνικόν): In Frieden lasset uns zum Herrn beten, um den Frieden, der von oben kommt u. s. w. Während der Diakon auf seinem Platze vor dem Solion die Gebete spricht, singt der Chor nach jedem Gebetssatze das Kyrie eleison.

Hierbei wirkt besonders unangenehm, was auch sonst in den griechischen Gottesdiensten uns missfällig entgegentritt: dass der Diakon (oder Priester) die folgenden Worte spricht, während der Chor noch das Dayssalma singt. Diese Art des schnellen Ineinandergreifens beider macht unwillkürlich den Eindruck der Wettarbeit. In dieser kommt es oft genug dahin, dass der Chor unaufhörlich singen muss, da der Geistliche zwischen seinen Sätzen nur geringe Pausen lässt. Das Gefühl einer fieberhaften Eile bemächtigt sich des zuhörenden Occidentalen, dazu die Besorgnis, dass der Gemeinde hierdurch sowohl Sinn wie Bedeutung der priesterlichen Worte verloren gehen möge. Jedenfalls ist diese Eile, die bei der Recitation fast aller liturgischer Redeteile sich geltend macht und denselben das monotone Gepräge giebt, auf Rechnung der Länge der Liturgie zu setzen.

Den zweiten Teil der Katechumenenliturgie bilden die Antiphonen (τὰ ἀντίφωνα), die Gesänge, bei deren Versen sich die beiden gegenüberstehenden Chöre abwechseln.

[1]) Palamas a. a. O., S. 176.

Es giebt drei Klassen von Antiphonen. a) Die *τυπικὰ ἀ.* für die Sonntage: Psalm 102, 145 und die Seligpreisungen Matth. 5 : 1–12. b) Für Marien- und bedeutende Heiligenfeste: Psalm 91, 92 und 94. Während bei der ersten als Refrain (*ἐφύμνιος*) das *Σῶσον σῶσον ἡμᾶς* gesungen wird, lautet der Refrain bei der zweiten Klasse *ταῖς πρεσβείαις τῆς Θεοτόκου Σῶσον σῶσον ἡμᾶς.* c) Für die grossen Herrenfeste sind je specielle Gesänge gedichtet, bei denen auch der Refrain dem einzelnen Feste angepasst ist: *σῶσον ἡμᾶς υἱὲ θεοῦ ὁ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν — ὁ ἐν σπηλαίῳ γεννηθείς — ὁ ἐν Ἰορδάνῃ βαπτισθείς — ὁ ἐν ἁγίοις θαυμασιός.*

Nach dem zweiten Antiphonon, das gelesen wird, singt der Chor den Hymnus auf Christus: „Du eingeborener Sohn und Wort Gottes, Unsterblicher, der um unserer Rettung willen auf sich genommen hat Fleisch zu werden aus der heiligen Gottesgebärerin und ewigen Jungfrau Maria, der unwandelbar Mensch geworden und gekreuzigt ist, Christus unser Gott, der du durch Tod den Tod zertreten hast, der du einer in der heiligen Dreieinigkeit bist, gleich verherrlicht mit dem Vater und dem heiligen Geist, rette uns".

Der Diakon steht während der antiphonischen Feier vor dem Bilde der Gottesgebärerin, spricht nach dem ersten und zweiten Antiphonon die kleine Ektenie („wieder und wieder lasset uns in Frieden den Herrn anrufen u. s. w.") und geht dann ins Heilige.

Der Priester aber nimmt an der Frömmigkeitsäusserung der Gemeinde nicht teil, sondern spricht während der Zeit die „Gebete der Antiphonen" halblaut für sich (*αὐτικῶς*), muss sich aber mit denselben so einrichten, dass er, wenn das erste und zweite Antiphonon der Chöre beendet ist, je einen Spruch laut (*ἐκφώνως*) sagen kann.

Der dritte Teil ist der „kleine Einzug", *ἡ μικρὰ εἴσοδος (τοῦ εὐαγγελίου).* — Während der Chor noch das letzte Antiphonon singt, werden die beiden Seitenthüren im Ikonostas wieder geöffnet. Der Priester übergiebt dem Diakon das Evangelienbuch, und beide gehen, während die

grosse Fackel, Kerzen und Weihrauchfass vorangetragen werden[1]), durch die nördliche Thür in den Naos. Indem der Priester das „Gebet des Einzugs des Evangeliums" leise spricht, geht der Zug durch den ganzen Naos und nimmt vor dem Solion Aufstellung, die Gesichter dem Heiligen zugewandt. — Diese Ceremonie bedeutet, dass das Evangelium, und d. h. Christus selbst, in die Welt, in seine Gemeinde eingeht. Im einzelnen wird so gedeutet, dass der Priester Christus darstellt, die vorangetragene Fackel den Vorläufer Johannes. (Fälschlich wollen einige den „Einzug" erst auf die hernach folgende Rückbringung des Evangeliums ins Heilige beziehen.)

Der Diakon erhebt das Buch vor der Gemeinde und ruft: Σοφία· ὀρθοί, d. h. hier ist die göttliche Weisheit: stehet aufrecht[2])! Der Chor singt Troparien. Diakon: Lasset uns zum Herrn beten. Priester: Denn heilig bist du unser Gott u. s. w. Danach gehen beide ins Weihgemach zurück und deponieren das Evangelium wieder auf dem Altar.

Ist der Bischof oder Metropolit bei der Feier zugegen, so geht auch er jetzt von seinem Thron ins Heilige. Zuvor jedoch segnet er das Volk, und der Chor singt ihm den Glückwunsch „auf viele Jahre". Ist der Patriarch zugegen, so tritt ein Chorknabe in die Mitte des Naos, verneigt sich tief vor dem Patriarchen, der seinen Thron bereits verlassen hat, und ruft ihm die Bitte zu, das Volk zu segnen; nachdem der Patriarch dieser Bitte nachgekommen ist, singt ihm der Knabe den Wunsch „auf

[1]) Ich sehe nicht, weshalb Kattenbusch unter λαμπάδες hier „an Ketten hängende Ollampen" verstehen will. Solche kommen nicht in Anwendung. Vielmehr sind λαμπάδες einfache Kerzen, die von Knaben getragen werden.

[2]) Ursprünglich wird das ὀρθοί ermahnt haben, sich von den Sitzen zu erheben. Heute kommt sich diese Mahnung „auf" nur noch auf die wenigen beziehen, die in den Sonntagsschulen Platz gefunden haben. Im allgemeinen kann sie daher nur den Sinn haben, ganz gerade zu stehen.

πολλὰ ἔτη Δέσποτα". Darauf begiebt sich der Patriarch ins Wima und nimmt auf dem Synthronon Platz[1]).

Der vierte Teil umfasst die doppelte Schriftlesung. Sie wird durch das dreimalige Trishagion des Chors eingeleitet, während dessen der Priester halblaut das „Trishagiongebet" spricht. Bei der letzten Wiederholung des Gesanges ruft der Diakon dem Chore zu: Ἄνωμεν, d. i. fortissime. Für die folgende Schriftlection soll die höchste Erregung der Gemüter erzeugt werden. Deshalb fordert er auch das Volk zur Aufmerksamkeit auf die Verkündigung der göttlichen Weisheit auf. Nun liest der Anagnost den Apostel (Acta oder Epistel, aber nicht Altes Testament, wie Kattenbusch S. 495 angiebt), während der Diakon den Altar beräuchert.

Nachdem der Priester halblaut das „Gebet vor dem Evangelium" gesprochen, beugt sich der Diakon vor ihm und erbittet seinen Segen für den „Evangelisten" unter Nennung seines eigenen Namens. Während nun der Priester die Gemeinde auffordert: „Weisheit; aufrecht! lasst uns hören das heilige Evangelium; Friede allen", hat der Diakon den Ambon bestiegen und kündet mit singendem Tonfall den Textabschnitt an. Noch einmal mahnt der Priester: lasst uns aufmerken, und endlich findet die

[1]) Sind Bischof oder Patriarch anwesend, so erteilen sie den Segen zuerst mit dem Dikeri (δικήριον oder δικῆρι), das aus zwei mittels bunter Bänder kreuzweis zusammengebundenen Kerzen besteht und das Symbol der beiden Naturen Christi ist, danach mit dem auf dieselbe Weise aus drei Kerzen construierten Trikeri als dem Symbol der Dreieinigkeit. — Wenn der Patriarch zugegen ist, ohne selbst zu celebrieren, so steht er mit dem gewöhnlichen Priestermantel bekleidet in seinem Thronos. Weil der Thronos unmittelbar neben dem Chor steht, sagt man, der Patriarch χοροστατεῖ, und diese seine Anwesenheit heisst χοροστασία. Ihm kommt bei derselben zu, das Herrengebet und Credo zu sprechen und einige Male zu segnen. Er kann aber an einer Liturgie ebenfalls functionslos teilnehmen, indem er nicht im Thronos, sondern in dem in grösseren Kirchen vorhandenen kleineren Nebenthron (παραθρόνιον) steht; alsdann gilt seine Anwesenheit nicht als Chorostasie.

Lesung statt. Nach derselben giebt der Priester dem Diakon das Buch zurück.

Wenn eine Predigt gehalten wird, folgt sie an dieser Stelle. Es ergiebt sich aber von selbst, dass die gottesdienstliche Feier nur ganz ausnahmsweise einmal durch eine Predigt oder Ansprache noch mehr in die Länge gezogen werden kann. In der Regel wird der Ambon vom Priester an diesem Punkt der Liturgie nur bestiegen, wenn ein Anlass der Kirchenbehörde kund zu geben ist. — Dass aber doch Predigten gehalten werden, wird im III. Kapitel (II, 1) besprochen werden.

Der fünfte Teil enthält eine Reihe von Fürbitten: (für den Landesfürsten und sein Haus, dessen Glieder namentlich aufgeführt werden)[1]), für die Hierarchie, die Mönche, alle Lebenden und Toten. Schliesslich ermahnt der Diakon die Gläubigen, für die Katechumenen zu beten, und die Katechumenen, selbst zu beten. Sodann sagt er: „Ihr Katechumenen, beugt eure Häupter vor dem Herrn". Das bezieht sich darauf, dass jetzt der Priester im Heiligen das „Gebet der Katechumenen" *μυστικῶς* spricht. Mit dreimaligem Ruf an die Katechumenen, die Kirche zu verlassen, dem noch die Einschärfung hinzugefügt wird, dass ja keiner zurückbleiben soll (*μή τις τῶν κατηχουμένων*), beschliesst der Diakon die Katechumenmesse[2]). Während der letzten Worte hat der Priester bereits das Antiminsion oder Iliton über den Altar gebreitet und damit den Anfang gemacht zur

C. Liturgie der Gläubigen.

Der Diakon sagt in Fortsetzung seiner Ausweisungsformel: „So viele gläubig sind — wieder und wieder lasst

[1]) Fürbitte für den Fürsten ist nur in Hellas üblich (und in Russland und kleineren autokephalen Landeskirchen), im türkischen Reiche nicht.

[2]) Die Ausweisung der Katechumenen wird heute bei der Feier der Chrysostomosliturgie nicht mehr gelesen, sondern nur noch bei der Basiliosliturgie.

uns zum Herrn beten". Daran schliesst er eine kleine Ektenie, und nachdem er diese wiederholt hat, macht er durch den Ausruf „σοφία" die Gemeinde darauf aufmerksam, dass nunmehr das grosse Mysterium seinen Anfang nimmt. Der Priester hat unterdessen zwei „Gebete der Gläubigen" μυστικῶς und die Schlussdoxologie derselben laut gesprochen. Der rechte („erste") Chor singt sodann die erste Hälfte des χερουβικὸς ὕμνος, in der er sich, d. h. die gläubige Gemeinde, die er repräsentiert, als die Abbilder der Cherubim bezeichnet: „Die wir auf mystische Weise die Cherubim abbilden und der lebendig machenden Dreieinigkeit das Dreimalheilig singen, wir wollen ablegen jegliche irdische Sorge". Während dessen recitiert der Priester für sich das lange „Gebet des cherubischen Hymnus" und spricht dann zusammen mit dem Diakon den Hymnus selbst.

Der zweite Teil, die μεγάλη εἴσοδος (sc. τῶν τιμίων δώρων) wird durch umständliche Räucherungen eingeleitet, die der Priester vor dem Altar, den Bildern und inmitten der Gemeinde vornimmt. Priester und Diakon verneigen sich vor dem Altar, küssen ihn und das darauf liegende Antiminsion besonders, je drei Mal. Dann wenden sich beide zur Gemeinde und erbitten in derselben Weise wie beim Beginn der Proskomidi durch Verbeugung die Erlaubnis zur Feier der Opferliturgie. Sie küssen dann die noch auf der Prothesis stehenden verhüllten „kostbaren Gaben" (τίμια δῶρα) und beten: „Gott sei mir Sünder gnädig".

Auf den Zuruf des Diakonen „hebe auf, Gebieter!" nimmt der Priester den Aër von den Gaben und legt ihn auf des Diakons Schulter. Den verhüllten Diskos setzt er auf den Kopf des Diakons und nimmt selbst den verhüllten Kelch, ihn mit beiden Händen vor der Brust haltend. (Der Leiter des rechten Chors kündigt jetzt durch die Worte „ὡς τὸν βασιλέα" an, dass der Chor bereit sein soll, den Schluss des cherubischen Hymnus, der mit jenen Worten anhebt, zu singen.) Nun endlich folgt der „grosse Einzug" selbst: die „kostbaren Gaben" werden

durch die nördliche Thür in die Gemeinde gebracht unter Vorantragung von Kerzen und Sigillen. Während dieses Umzugs durch die Kirche und der Rückkehr ins Wima durch die schöne Thür zum Altar hin beendet der Chor den cherubischen Hymnus: „Als solche die den König des Alls aufgenommen haben, dem unsichtbar Trabantendienste thun die Engelscharen [1]). Halleluja.“ — Während der Procession verneigen sich die Gemeindeglieder aus Ehrfurcht vor den heiligen Gaben. Vor dem Solion macht der Zug Halt, und der Priester spricht ein Gebet, indem er auch des Landesfürsten und seines Hauses gedenkt.

Die ganze Procession von der Prothesis bis zu der Trapeza (dem Altar) wird als Symbolisierung der Abnahme des Leibes Jesu vom Kreuz und der Grablegung aufgefasst. Im einzelnen stellt der Priester den Josef von Arimathia, der Diakon den Nikodemos dar, die Decken auf den Gaben bedeuten Schweiss- und Leichentücher; die während des ganzen Umzugs vor den Gaben her vorgenommene Beräucherung derselben soll die Behandlung des Leichnams mit Myrrhen und Aloe anzeigen und die schliessliche Deponierung der Gaben auf dem Antiminsion des Altars die

[1]) So ist sicher zu übersetzen, statt mit Maltzew) „Die Liturgien der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes“ Berlin 1894, S. 73) „den von Engelscharen unsichtbar über Speeren einhergetragenen König“, wie auch Cracau a. a. O., S. 71 erklärt, während er das δορυφορούμενον in der Übersetzung abschwächt und durch „begleitet“ wiedergiebt. Auch der Russe Murawieff erklärt so. Schon im allgemeinen wäre es eine für Griechen gar seltsame Vorstellung: Gott ein Heerkönig, der von seinen Mannen auf einem durch Speere gestützten Schilde oder auf zusammengehaltenen Speeren im Festzug einhergetragen wird. Ausserdem heisst δορυφορεῖν τινα oder τινι schon bei Herodot und noch im Neugriechischen „Trabant sein, zur Leibgarde gehören“, δορυφόρος der Leibgardist, im Neugriechischen auch als term. techn. astr. Trabant eines Planeten. Der Sinn im Hymnus ist, dass die Engelchöre um Gott her stehen wie seine Trabanten, und das ist antik religiös gedacht. — Zur Wortbedeutung vgl. ὑπερασπιστής = Beschützer, auch in LXX, und bei Athanas. c. Ar. or. II, 14: ὁ θεὸς γενόμενος εἰς θεὸν ὑπερασπιστήν; ὑπερασπισμός in LXX Bedeckung mit dem Schilde.

Grablegung, die durch nochmalige Bedeckung mit dem Aër angedeutet wird.

Der dritte Teil beginnt damit, dass die Vorhänge vor den heiligen Thüren zugezogen werden. Somit ist die liturgische Handlung nun wieder getrennt. Die Gemeinde ist zunächst sich selbst überlassen. Während der Chor ein Troparion singt, bittet im Wima der Priester den Diakon sowie danach der Diakon den Priester um eine Fürbitte, die jeder von beiden für den andern spricht. Dabei ist zu beachten, dass der Diakon zwei Mal für sich beten lässt, worin sich ohne Zweifel die Anschauung zu erkennen giebt, dass der Diakon mehr der Fürbitte bedarf, als der Priester, der von jenem mit *δέσποτα ἅγιε* angeredet wird, während er selbst den Diakon *ἀδελφὸς καὶ συλλειτουργός* nennt. Nun geht der Diakon in den Naos und betet mit der Gemeinde eine Ektenie, zunächst für die Gaben, auf dass sie Gott verwandeln möge durch seines Geistes Gnade in Leib und Blut Christi; dann für das Kirchengebäude, ferner um Bewahrung vor Trübsal, Gefahren u. s. w., und „dass der ganze Tag vollkommen, heilig, friedlich und sündenrein verlaufe". Der Priester betet indessen für sich im Heiligen ein „Gebet der Proskomidi" (dass Gott uns geschickt machen wolle, die Gaben und geistigen Opfer darzubringen und dass unser Opfer ihm angenehm sei).

Mit dem Wunsch *Εἰρήνη πᾶσιν*, den der vortretende Priester spricht, wird zum Credo übergeleitet, und der Diakon sagt: „Lasst uns einander lieben, auf dass wir in Einmütigkeit bekennen".

Das war früher die Aufforderung zum Friedenskuss, der jetzt unter den Laien nicht mehr vorkommt. (Auch in der Osternocturne hat er sich nur noch ganz spärlich erhalten, indem eng befreundete Personen sich küssen und zwar, da die Frauen für sich placiert sind, Männer und Frauen je unter sich.) Nur die Priester geben sich im Wima den Kuss, doch auch sie gewöhnlich nur auf Schulter oder Ärmel.

Der Chor intoniert: „Den Vater, Sohn und heiligen Geist, *Τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον*“. Danach ruft der Diakon laut: *Τὰς θύρας, τὰς θύρας· ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν.* Auch die Bedeutung dieser Worte hat sich gewandelt. Der Ausruf „Die Thüren!“ erging in der alten Zeit an die Thürhüter, welche jetzt die Aussenthüren verschlossen halten sollten, nach den einen, damit kein Katechumene von jetzt ab hineinkäme, nach den andern, damit überhaupt niemand durch seinen Eintritt eine Störung hervorriefe; das zweite Wort, die Ermahnung zur Achtsamkeit bezog sich auf die anwesenden Gläubigen. Es ist jedoch wenig wahrscheinlich, dass nur wegen des Glaubensbekenntnisses, das wie einst so noch heute vom Geistlichen samt der Gemeinde gesprochen wird und daher durch ein leises Eintreten eines Einzelnen kaum gestört werden könnte, jene Mahnung vom Diakon ausgerufen wurde. Vielmehr scheint es, als beziehe sich dieselbe über das Credo hinweg auf den Vollzug des folgenden höchsten Mysteriums, auf die Aufdeckung und Verwandlung der Elemente, sodass das Glaubensbekenntnis ursprünglich nicht an eben dieser Stelle gestanden haben dürfte. — Heute aber werden auf jenen Ruf des Diakons die *βημόθυρα*, die drei heiligen Thüren im Ikonostas, aufgethan, so dass die Aufdeckung und Verwandlung der Elemente vor den Augen und unter Anteilnahme des Volkes vor sich gehen[1]).

In Wirklichkeit beginnt also mit dem Ruf „die Thüren!“ der vierte Teil, die Einweihung der Gaben, *ἁγιασμὸς τῶν τιμίων δώρων.* Nach dem Credo hebt der Priester den Aër auf, befächelt mit ihm die Gaben, legt ihn beiseite und spricht ein lautes Gebet mit folgendem „der Herr sei mit euch“. Chor: „Und mit deinem Geiste“. Während der Diakon mit dem Ripidion die Gaben umfächelt, singen Priester und Chor das Sursum corda.

[1]) Keine Beachtung verdient die auch von Kabasilas vorgebrachte Umdeutung auf das Aufschliessen der Thüren des Herzens, wonach das Wort: „die Thüren“ eine Aufforderung an die Gläubigen sei.

Noch ehe der Chor geendet hat, betet der Priester *μυστικῶς*, worauf der Chor den *ἐπινίκιος ὕμνος* (hymnus victorialis, triumphalis, seraphicus, Jes. 6$_3$ mit dem Hosianna) anstimmt. Der Diakon nimmt den Asteriskos vom Diskos und fächelt mit ihm, der Priester spricht halblaut ein Dankgebet für die Erlösung, das in die Einsetzungsworte des Abendmahls ausläuft, die er laut verkündet, indem er Diskos und Kelch je bei den betreffenden Worten empor hält und dem Volke zeigt (Elevation der Elemente).

Die Verwandlung der Gaben erfolgt, indem der Priester leise über ihnen betet und der Diakon mit dem Orarion erst auf den Diskos, dann auf den Kelch hinweist mit der Aufforderung: segne, Gebieter, das heilige Brot (den hl. Kelch). Die Verwandlung geschieht sodann nicht durch eine eigentliche Epiklese des heiligen Geistes, sondern der Priester erfleht von Gott dem Vater die Sendung des Geistes. „Ferner bringen wir dir diese vernünftige und unblutige Verehrung dar und flehen dich an, bitten und beschwören dich, sende deinen heiligen Geist herab auf uns und auf diese vorliegenden Gaben, und mache dieses Brot zum kostbaren Leibe deines Christus und den Inhalt dieses Kelches zum kostbaren Blute deines Christus, umwandelnd durch deinen heiligen Geist (*μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ*." Ausdrücklich wird hiefür eingeschärft, dass der Priester die Gaben mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnen soll, „weil keins der Mysterien vollbracht wird (*τελειοῦται*) ohne den Segen und ohne das Zeichen des Kreuzes"[1]). Leise fährt der Priester fort: „auf dass sie (die Gaben) den Empfangenden werden zur Ernüchterung (*νῆψις*) der Seele, zur Sündenvergebung, zur Gemeinschaft deines Geistes, zur Fülle des Himmelreichs, zum Zutritt zu dir, nicht zu Gericht oder Verurteilung. Ferner bringen wir dir diese vernünftige Verehrung dar für (*ὑπέρ*) die im Glauben Entschlafenen, Vorväter, Väter, Patriarchen (u. s. w.) und für jeden gerechten Geist, der

[1]) Bogiatsi a. a. O., S. 123 Anm. 2.

im Glauben vollendet ist.“ Hier allein ist der Gedanke wieder aufgenommen, der in der Proskomidi der Zubereitung der Meriden zum Grunde lag, oder genauer: dies ist der Ort in der Liturgie, an dem derjenige Gedanke angeschlagen ist, der zur Ausbildung der Proskomidi geführt hat (vgl. Kattenbusch a. a. O., S. 497 Anm., wozu ich bezüglich der Bedeutung von ὑπέρ auf meine Bemerkung S. 234 ff. verweise)[1]). — Diesen Namen werden diejenigen der unten

[1]) Für die einheitliche Deutung des ὑπέρ bleibt hier sonderlich die Schwierigkeit, dass an dieser Stelle auch die Maria in die lange Reihe derer eingeschlossen ist, für welche das unblutige Opfer mitdargebracht wird. Offenbar aber ist auch die überheilige Jungfrau nach der ursprünglichen Intention hier unter dem Gesichtspunkt angesehen, dass ihr diese Opferfeier der irdischen Gemeinde zugute kommt, wenn die letztere ihrer dabei gedenkt. Ich sehe nicht, aus welchem Grunde man hier einen Unterschied machen kann; das ὑπέρ bezieht sich gleicherweise auf die vorerwähnten Personen wie auf die (mit dem Worte „sonderlich“ angeführte) Gottesgebärerin wie auf die hernach genannten, den Täufer, die Apostel im weiteren Sinn, den Heiligen des Tages, alle Heiligen. An dieser Auffassung des Textes kann auch das nichts ändern, dass der ganze in Rede stehende Passus höchst verworren ist und namentlich in den nun folgenden Sätzen Nachträge aufweist, die nicht in den stilistischen Zusammenhang eingeordnet sind. Nämlich die Hierarchie wird erwähnt mit der einfachen Formel „gedenke, Herr“; die gesamte „heilige katholische und apostolische Kirche“ und ihre Glieder und das Herrscherhaus mit der Formel: „ferner bringen wir diese vernünftige Verehrung dar für“; dann folgen wieder Fürbitten für Stadt und Land, Leidende und Kranke mit „gedenke, Herr“. Wie sehr es unserem Gefühl widerstrebt, dass die „Opferung“ den Heiligen und der Maria nützen soll, und wie deutlich auch das moderne religiöse Bewusstsein griechischer Theologen sich gegen diese Auffassung verwahrt — wie der Text lautet, ist es so gemeint gewesen. Heutige Liturgen möchten zum Teil diesen Sinn gern vertuschen. Sie fassen diesen ganzen Passus einheitlich nur als Fürbitte für die Vollendeten u. s. w.; sie erklären so, als ob die regierende Formel wäre „gedenke, Herr“. Zu diesem Zwecke deuten sie auch die λογικὴν (καὶ ἀναίμακτον) λατρείαν auf das Gebet, was jedoch, da das Wort durch „ταύτην“ direct auf die momentane Opferhandlung bezogen wird, ausgeschlossen ist. Für das Verständnis des Geistes der modernen griechischen Kirche ist es aber sehr wichtig, diese Erklärungsversuche zu beachten. — Diese ausgedehnten Comme-

in der Anmerkung genannten Personen und die dort bezeichneten Gemeinschaften angereiht, und schliesslich läuft dieser Teil der Liturgie in eine vom Diakon gesprochene Ektenie aus, während deren der Priester μυστικῶς betet. Das vom Volk gesprochene Vaterunser schliesst diesen Teil.

Der fünfte Teil ist die Communion selbst mit einer wiederum noch umständlichen Einleitung. Der Diakon fordert im Naos die Gemeinde zur demütigen Ehrfurcht auf. Der Priester spricht im Wima ein leises Gebet mit laut gesprochener Doxologie. Während der Priester leise weiter betet, nimmt der Diakon das Orarion kreuzweise über Rücken und Brust und ruft, indem der Priester seine Hand nach dem Diskos ausstreckt, der Gemeinde zu: „Lasst uns Acht geben". Nachdem nun der Priester den Diskos hoch emporgehalten und der Gemeinde gezeigt hat mit den Worten: „Das Heilige den Heiligen!", geht der Diakon ins Wima, und die heiligen Thüren werden geschlossen.

Der Diakon fungiert wieder als Regisseur bei den Handlungen des Priesters. Zunächst ermahnt er diesen: „Brich, Gebieter, das heilige Brot". Folgt die Zerteilung des „Lammes" in die durch die Kreuzlinien markierten vier Teile unter den Worten: „Gebrochen und zerteilt wird

morationen werden noch unterbrochen und ergänzt, indem der Diakon μνημονεύει τὰ Δίπτυχα τῶν κεκοιμημένων καὶ ὧν βούλεται ζώντων καὶ τεθνεώτων. Über diese „Diptychen" ist folgendes zu bemerken. Wenn von einem Gemeindemitglied die Commemoration seiner Angehörigen in der gewöhnlichen Liturgie erbeten wird, so schreibt der Auftraggeber die betreffenden Namen auf einen Zettel und sendet diesen samt einer Prosphore (einem Abendmahlsbrot) dem Priester. Der Diakon verliest diese Namen von dem Zettel, und zwar nicht öffentlich vor der Gemeinde, sondern leise im Wima. Eine öffentliche Verlesung solcher Namen vor der Gemeinde findet nur durch den Bischof statt, wenn dieser selbst die Liturgie celebriert. Eigentliche Diptychen aber kommen heute nur noch in den mit einem Patriarchat oder einem theologischen Seminar verbundenen Kirchen in Anwendung; diese Diptychen enthalten entweder die Namen der verstorbenen Patriarchen oder die der früheren Bischöfe oder die von hervorragenden Theologen der betreffenden geistlichen Schule.

das Lamm Gottes, das gebrochen wird und doch nicht zertrennt (Anspielung darauf, dass jeder Teil wieder der ganze Leib Christi ist), das allezeit gegessen wird und doch nicht aufgezehrt, das vielmehr heiligt, die an ihm teil nehmen." Der Priester legt zunächst die vier Teile in geringen Abständen von einander kreuzweise hin[1]), nimmt dann den oberen Teil *IΣ*, beschreibt mit ihm über dem Kelch ein Kreuz und spricht: „Fülle des Kelchs, des Glaubens, des heiligen Geistes". Der Wein im Kelch, der in Christi Blut verwandelt ist, wird jetzt durch Zugiessen des „Zeon", des warmen Wassers, das der Diakon aus dem gleichnamigen Gefäss unter kreuzförmiger Bewegung in den Wein giesst, und unter einer vom Priester gesprochenen Segensformel erwärmt. Damit soll symbolisiert werden, dass in diesem Blute das wahrhaftige heisse Leben enthalten ist. (Kabasilas und seit ihm andere deuten auf die Wärme des heiligen Geistes.)[2])

Durch ein langes Gebet an Christus bereitet sich der Priester auf seinen Genuss vor. Er bittet um Erleuchtung seiner Seele, um Zulassung zu dem „mystischen Mahl" des Herrn; er bekennt Christus als den wahrhaftigen Sohn Gottes, der zur Rettung der Sünder in die Welt gekommen ist; er bekennt sich selbst als den Ersten unter den Sündern, und er sieht voll Zuversicht auf den fleckenlosen Leib des Herrn, der seinen Geist vergotten, seine Vernunft auf seltsame Weise nähren werde. So singt er die Verse:

Θεοῦ τὸ σῶμα, καὶ θεοῖ με, καὶ τρέφει,
Θεοῖ τὸ πνεῦμα, τὸν δὲ νοῦν τρέφει ξένως.

Darauf isst er das Stück *IΣ* und trinkt aus dem Kelch, nach ihm communiciert der Diakon (und andere etwa anwesende Geistliche) mit dem Stücke *XP*. Beim Essen und

[1]) So entsteht auf der Mitte des Diskos die Anordnung

	IΣ	
NI		KA
	XP	

[2]) Dem Wein wird also zwei Mal Wasser zugesetzt, das erste Mal in der Proskomidi kaltes, das zweite Mal unmittelbar vor dem Genuss warmes.

Trinken wird ein eigens hierzu vorhandenes Tuch unter den Mund gehalten, damit ja nichts zu Boden falle.

Die beiden andern Teile des Lammes werden zusammen mit den Meriden — denn diese alle sind die Teile der Prosphora, die in den Leib Christi verwandelt sind — in den Kelch gebrockt. In dieser Mischung von Brot und Wein sollen die Laien das Abendmahl geniessen. Der Diakon bedeckt den Kelch und legt den Löffel darauf, tritt durch die schöne Thür, die jetzt wieder geöffnet wird, in den Gemeinderaum und fordert die, welche communicieren wollen, auf, „mit Gottesfurcht, Glaube und Liebe" heranzutreten. Der Priester, der ebenfalls auf das Solion gekommen ist, reicht mittels des Löffels den Gemeindegliedern den Inhalt des Kelches, und zwar ohne Spendeformel. Hernach sagt er: „Rette, Gott, dein Volk und segne dein Erbe". Der Chor singt während der Communion der Gemeindeglieder den katanyktischen (Buss-)Hymnus: „Wir haben gesehn das wahrhaftige Licht, wir haben empfangen himmlischen Geist, wir haben gefunden wahren Glauben, die unzertrennte Dreiheit anbetend; denn diese hat uns errettet".

Priester und Diakon gehen ins Wima zurück. Der Kelch mit dem Rest seines Inhalts steht wieder auf dem Altar. Der Priester beräuchert ihn drei Mal, indem er sagt: „Erhöht mögest du werden über die Himmel, Gott, und über die ganze Erde hin deine Herrlichkeit". Folgt peinliche Reinigung der Gefässe. Der Diakon wischt mit dem Schwamm die auf dem Diskos etwa zurückgebliebenen Krümchen in den Kelch; der Priester geniesst was im Kelch ist, spült mit Wasser die Wandungen ab und trinkt auch diese Flüssigkeit und wischt schliesslich den Kelch aus. Der Diakon stellt den Diskos, der Priester den Kelch auf die Prothesis hinüber.

Einige Gebete, vom Diakon und Priester gesprochen, vom Chor beantwortet, führen zum Schluss der Liturgie. Der Priester sagt: „In Frieden lasst uns von hinnen gehn!" und betet das „Gebet hinter dem Ambon" (siehe S. 210).

Dann erst, nach der Apolysis, verteilt der Priester die „Eulogien“ oder „Antidoren“ unter die Gemeinde mit den Worten: „Segen des Herrn und Erbarmen komme auf euch durch seine Gnade und Menschenliebe allezeit, jetzt u. s. w.“

Über das Antidoron sind, wie mir scheint, durchweg irrige Vorstellungen verbreitet. Sowohl was Kattenbusch (S. 424) als was Cracau (S. 135) darüber sagen, bedarf bezüglich des Thatbestandes wie der Auffassung einer Berichtigung. Kattenbusch giebt an dieser Stelle richtig an, dass nur ein Brot zur Wandelung und Communion bestimmt ist. (Dass zu jeder eucharistischen Feier fünf Brote gehören, wie Kattenbusch S. 493 angiebt, ist bereits zurückgewiesen worden; statt dessen ist zu sagen, dass dem Priester mehrere Brote vorliegen — die Zahl ist gleichgültig und verschieden — von denen er eines für die Eucharistie zu Beginn der Proskomidi auswählt.) Die anderen Brote sind nicht als „dargebrachte“ oder „geweihte“ zu denken in dem Sinne, dass sie einen Charakter bekämen, der sie von gewöhnlichen Broten unterschiede. Nur am Schluss der Liturgie reicht der Priester je nach Bedarf Stücke von ihnen unter dem erwähnten Segensspruche den Gemeindegliedern dar. Sie sind also nicht „gesegnet“, sondern werden unter Segen und als Symbol des Segens, „verkörperte Erscheinungen des göttlichen Segens“ (Kattenbusch), ausgeteilt. Zu diesen Antidoren oder Eulogien gehören aber auch diejenigen Stücke des zur Communion selbst genommenen Brotes, die nicht als heiliges Mahl bereitet waren. Verwandelt nämlich sind nur die vier Teile des „Lammes“ oder „der Leib Christi“. Die beiden unteren Stücke desselben wurden in den Kelch gebrockt und, mit dem Wein vermischt, den Laien gereicht. Ist die Zahl der Communicanten gross, so werden auch die übrigen nicht verwandelten Meriden mit den Stücken des Lammes vermischt. Ist es nicht nötig, die übrigen Meriden in den Kelch zu thun, so können auch sie als Antidoron gegeben werden. Was aber für das Verständ-

nis sehr wichtig ist: das Antidoron wird nicht nur denen gegeben, die nicht an der Communion teil genommen haben, sondern gerade in erster Linie denen, die communiciert haben (anders freilich in der armenischen Kirche, s. u.). Auch Priester und Diakon essen sofort, nachdem sie das Heilige genossen haben, ungeweihtes Brot. Damit aber fällt die Auffassung, das Antidoron sei ein Ersatz des verwandelten Doron, das man nicht empfangen hat. Diese Vorstellung würde allerdings nahe liegen, wenn mit Kattenbusch bei δῶρον zu ergänzen wäre τοῦ θεοῦ. Allein wir haben schon oben bemerkt, dass τοῦ λαοῦ zu ergänzen ist in Gemässheit der alten Sitte, dass die Gemeindeglieder Gaben für das heilige Mahl mitbrachten und auch sonderlich für die Agapen. Ἀντίδωρον bedeutet sonach Gegengabe für das was die Gemeinde dargebracht hat. Es ist ein Rest der alten Agapenfeier, wenn die Gemeinde — die Communicanten wie die Nichtcommunicanten, Priester wie Laien — zum Schluss jene Stücke geniesst[1]). Dass man sie „mit voller Reverenz" empfängt, hat darin seinen Grund, dass sie als ausgezeichnete Sinnbilder des göttlichen Segens ausgeteilt werden: mit diesem Schlusssegen glaubt der griechische Christ wirklich den Segen des ganzen Gottesdienstes zu erhalten.

D. Die Liturgie der vorgeweihten Gaben.

Die Liturgie der Vorgeweihten wird, wie erwähnt, an Wochentagen der grossen vorösterlichen Fastenzeit im unmittelbaren Anschluss an die Vesper gefeiert. Eine Proskomidi geht ihr nicht voran, und die Consecration der Elemente fehlt. Die erste Zubereitung des Brotes und die Consecration hat bereits in der Liturgie des voran-

[1]) Erwähnt werden muss aber auch, dass sich unterreligiöse Gedanken insofern angesetzt haben, als man nebenher das Geniessen des Antidoron seitens der Communicanten damit rechtfertigt, dass etwa im Mund gebliebene Reste des verwandelten Brotes von den Nachbissen mitgeführt werden, um nicht bei einem baldigen Speien profaniert zu werden.

gegangenen Sonntags stattgefunden. An diesem Tage hat also die Liturgie eine Erweiterung erfahren, und zwar in folgender Weise.

a) In der Proskomidi des Sonntags nimmt der Priester so viel Brote mehr, als ihm für die Communionen der folgenden Woche nötig erscheinen. An allen diesen Prosphoren nimmt er die erste Ceremonie mit vor, die Nachzeichnung der Kreuzeslinien des Lammes mittels der heiligen Lanze. Bei jedem einzelnen dieser Brote wiederholt er die Worte: „Zum Gedächtnis unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesus Christus“ und „Geschlachtet wird das Lamm u. s. w.“ Eine Aushebung der Meriden findet bei diesen Broten nicht statt, sondern nur die Abtrennung des „Leibes Christi“.

b) In der Liturgie der Gläubigen geht zugleich mit der Verwandlung des für den Sonntag bestimmten „Lammes“ auch diejenige der übrigen vor sich. Der Priester spricht über alle zusammen das Gebet: „Mache dies Brot . . .“, im Singular, „weil es Ein Christus ist“. Bei der Elevation des Brotes unter den Worten „Das Heilige den Heiligen“ erhebt er ebenfalls alle zusammen mit Einem Male. Nachdem er dann das für die Tagesmesse bestimmte Lamm zerteilt hat, nimmt er die vorzuweihenden *ἀμνοί* nach einander in die linke Hand und ritzt mittels der *λαβίς*, die er in das für die Tagesmesse bereits gewandelte Blut taucht, tief in die Brotkrume hinein, so dass dieselbe mit dem Blute Christi getränkt wird. Jedes so präparierte „Lamm“, das also jetzt in den Leib Christi verwandelt und mit dem Blute erfüllt ist, wird sofort in das Artophorion gelegt.

Die Liturgie der Vorgeweihten selbst besteht wiederum aus der Katechumenen- und der Gläubigenmesse. Sie beginnt mit dem Lobpreis des Reiches der Dreieinigkeit, wobei der Priester mit dem Evangelium das Kreuz schlägt. Während dann im Naos vom Anagnosten die Psalmen 103. 119—133 gelesen werden und vom Diakon dazwischen die *μεγάλη συναπτή* gebetet wird, trifft oben der Priester die

Vorbereitungen. Er spricht leise die Leuchtergebete (*εὐχαὶ τοῦ λυχνικοῦ*), entnimmt dem Artophorion ein vorconsecriertes Brot, legt es auf den Diskos und beräuchert den Altar von den vier Seiten. Bei der letzten dieser Handlungen assistiert der Diakon, der nun ins Wima zurückgekehrt ist, in bekannter Weise mit der Kerze. Verneigung beider. Der Priester setzt den Diskos auf sein Haupt und trägt ihn zur Prothesis; der Diakon geht räuchernd rückwärts voran. Hier giesst der Priester Wein und Wasser in den Kelch, bedeckt ihn und danach beide Elemente. Beim Füllen des Kelches sagt der Priester: „Durch die Gebete unsrer heiligen Väter, Herr Jesus Christus unser Gott, erbarme dich unser".

Es folgt eine *εἴσοδος ἄνευ εὐαγγελίου*; still geht der Priester durch die nördliche (Proskomidi-) Thür in den Naos, der Diakon räuchernd voran; schweigend segnet jener die Gemeinde mit Handbewegung und geht durch die mittlere Thür ins Wima zurück. Der Diakon kündigt durch „Weisheit! Auf!" die alttestamentliche Lection an. Nach der ersten derselben (Gen. 1 24–31) nimmt der Priester Leuchter und Weihrauchfass, ruft „Weisheit! Auf!" und „Das Licht Christi leuchtet allen" und macht mit dem Leuchter das Zeichen des Kreuzes. Folgt Lesung von Gen. 2 1–3. Während der folgenden Chorgesänge kniet die Gemeinde. — Neutestamentliche Lection findet in der Liturgie der Vorgeweihten im allgemeinen nicht statt, ausgenommen wenn sie an einem grossen Heiligentage gehalten wird wie dem der vierzig Märtyrer, der gewöhnlich in diese Zeit fällt.

Folgt Ektenie und Entlassung der Katechumenen. Da der altkirchliche Tauftermin nahe ist, so werden vom Mittwoch der mittleren Woche an bis Ostern die Taufcandidaten, *οἱ πρὸς τὸ φώτισμα*, besonders berücksichtigt; für sie werden besondere Erleuchtungsgebete gesprochen und danach *οἱ πρὸς τὸ ἅγιον φώτισμα εὐτρεπιζόμενοι* (*ἀδελφοί*) samt den übrigen Katechumenen entlassen.

Die Liturgie der Gläubigen beginnt mit Chorgesang,

während der Priester die Gebete der Gläubigen *μυστικῶς* spricht. Der Diakon spricht kurze Gebete im Namen des Volks. Dann beginnt die *μεγάλη εἴσοδος*. Priester und Diakon demütigen sich vor Gott (knien vor dem Altar), erbitten von der Gemeinde durch Verneigung Verstattung des Vollzugs der heiligen Handlung (*λαβόντες συγχώρησιν παρὰ τοῦ λαοῦ*) und gehen zur Prothesis. Abnahme der oberen Decke von den Elementen. Dies Mal trägt der Priester beide Geräte, den Diskos auf dem Kopf, den Kelch in der linken Hand vor der Brust. Beim Umzug durch den Naos geht der Diakon rückwärts räuchernd voran; der Priester spricht leise die oben genannten Worte: „Durch die Gebete unsrer heiligen Väter . . . .“. Im Wima stellt der Priester die Gaben auf den Altar und deckt den Aïr drüber. Bei dem Ruf des Priesters: „*τὰ προηγιασμένα ἅγια τοῖς ἁγίοις*“ werden die Vorhänge der Thüren, die während der vorangegangenen Handlung, welche wie in der sonstigen Liturgie verläuft, nur halb geschlossen waren, ganz zugezogen. Unten wird die Gemeinde vom Chor unterhalten. Oben wird zur Communion geschritten. Zerlegung des „Lammes“ in seine vier Teile, Zusatz des warmen Wassers zum Wein — ohne begleitende Worte. Jetzt wird in dem Brote zugleich Leib und Blut Christi genossen, und das drückt der Diakon dadurch aus, dass er den Priester, nachdem dieser das Stück *ΙΣ* gegessen, bittet, ihm den heiligen Leib und das Blut des Herrn zu spenden. Indem sie den Wein trinken, sind sie sich bewusst, bloss Wein und Wasser zu nehmen. Der Inhalt des Kelches ist nicht verwandelt. Gemeindecommunion und Schluss wie sonst.

Im Vorstehenden ist der gottesdienstliche Process geschildert, so wie er gewöhnlich verläuft. Während bei uns die Predigt jedem Gottesdienst sein individuelles Gepräge giebt, so wiederholt sich dort allsonntäglich respective mehrmals in der Woche die langausgesponnene liturgische

Handlung in derselben Weise. Denn Handlung ist ja das Ganze, Handlung des Klerus vor der Gemeinde. Letztere ist im Chor beteiligt, und nur so weit der Einzelne sich mit dem Chor zu identificieren vermag — resp. so weit er überhaupt das Bewusstsein davon hat, dass der Chor seine, des Gemeindegliedes, religiösen Gefühle zum Ausdruck bringen will — nimmt er handelnd am Cultus teil. Jedoch ist die Gemeinde nicht gänzlich stumm. Es ist an sich erlaubt, bei den Gesängen des Chors mitzusingen. Infolge mangelhafter Schulbildung ist das natürlich nur wenigen möglich. Aber ich hatte doch öfters Gelegenheit, wahrzunehmen, wie Gemeindeglieder den Chorgesang in den regelmässig wiederkehrenden Partien verstärkten; es giebt ein Brevier, dessen man sich zu diesem Zwecke bedienen kann. Zudem wird, wie schon bemerkt, das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser von der ganzen Gemeinde gesprochen. Für mehr Activität seitens der Gemeinde ist kein Raum gelassen. Die Schriftlesung ist das einzige, was dem religiösen Denken Nahrung bietet; denn alles andere ist ja den orthodoxen Christen von Kindheit an stets in der gleichen Weise entgegengetreten, ist demgemäss ganz gewohnheitsmässig geworden und besitzt nicht die Kraft, das religiöse Eigenleben von neuen Seiten anschauen zu lassen. Muss es nicht schon für einen wenig regsamen Geist — man verzeihe das Wort! — langweilig sein, immer wieder einer Ceremonie beizuwohnen, in der ihm nichts Neues und Inhaltliches geboten wird als die Perikope, die, wenn sie auch mit besonders feierlicher Stimme vorgetragen wird, doch in dem grossen Gebäude der Liturgie und vor dessen übriger Pracht verschwindet? Was also übt die Zugkraft auf die vielen Besucher? Denn gut besucht sind die Gottesdienste des Sonntags. Man denke nicht an die kirchliche Disciplin als Zugmittel: sie wird in der orthodoxen Kirche nicht so ausgeübt, wie in der römischen, auch nicht annähernd. Auch der Einfluss des Cultus auf die mystische Veranlagung des religiösen Geistes kann

das treibende Motiv nicht sein. Es ist nicht glaublich, dass alle Kirchenbesucher vorwiegend mystisch interessiert seien. Mystik kann zwar dem Menschen angebildet werden, aber nicht jedem, und zur mystischen Anregung pflegt man nicht immer und nicht gerade an einem bestimmten Tage disponiert zu sein, auch der Orientale nicht. Nur als Schaustück vermag die Liturgie ihre dauernde Kraft letztlich zu bewahren. Diesem ihrem Charakter zulieb lässt der Gläubige die vielen Unebenheiten in ihrem Vollzuge an sich vorüberziehen, ohne sie zu kritisieren; er ist an sie gewöhnt. Die allenthalben übliche Monotonie im Vortrage der Formeln und Gebete, die vom Priester und Diakon gesprochen werden, das schnelle undeutliche Hersagen derselben wirkt auf uns abstossend. Die Länge der Feier gestattet nicht, jenen oft wahrhaft herrlichen Gebeten den nötigen Nachdruck zu geben. Um ein Drittel der Zeitdauer würde der Gottesdienst verlängert werden, wenn alles Einzelne mit der erforderlichen Würde behandelt werden sollte. Statt dessen breitet sich über die Redestücke die Hast aus und jener oben gekennzeichnete Wetteifer zwischen Chor und Geistlichem. Und der Chorgesang selbst ist oft wenig angenehm; von den Melodien soll nicht gesprochen werden: der Musiksinn des Orientalen ist offenbar anders geartet als der unsere; allein wenn der Chor das „Kyrie eleison“ zwölf mal und öfter hinter einander „herleiern“ muss, so ist wohl nicht möglich, eine religiöse Erhebung damit zu verbinden.

Mit der bischöflichen Liturgie, welche der Bischof (Erzbischof, Patriarch) selbst celebriert, steht es um nichts besser. Das Gepränge ist grösser und folglich der Charakter des Schauspiels noch mehr ausgeprägt. In den Chorostasien, jenen Feiern, bei denen der Bischof nur assistiert, ohne ausser dem Credo und einigen Segensceremonien sich zu bethätigen, Feiern, die an dem Sitz eines Bischofs sehr häufig sind, will es uns scheinen, als habe der Hierarch keinen anderen Zweck als sich in seiner Würde anschauen zu lassen. Die wenigen Worte, die ihm zukommen, pflegt

auch er ohne Betonung zu sprechen; mehr ein Murmeln ist's, den Nächststehenden kaum verständlich. Zweierlei Eindrücke habe ich von dieser Art, die liturgischen Formeln zu behandeln, gehabt. In der Regel hat mir geschienen, dass wenig amtliche Freudigkeit mit der Absolvierung der liturgischen Redestücke verbunden ist; sie werden als eine Last empfunden, die man froh ist hinter sich zu haben. Das ist erklärlich und entschuldbar, wenn wir die Länge der Liturgie in Betracht ziehen. Bisweilen schien mir das ennuyierte Benehmen des Geistlichen bei Hersagung der Formeln in dem Bestreben seinen Grund zu haben, die spielende Leichtigkeit an den Tag zu legen, mit der er den ganzen Gang der Liturgie beherrsche. Aber ich habe auch oft genug bemerkt, dass ein Geistlicher (der das Formular nicht zur Hand haben soll) seine Formeln nicht im Kopf hatte, dass ihm vielmehr ein anderer Geistlicher oder der Chorleiter einhalf.

IV. Akoluthien und Schriftlesung.

Ausser dem grossen Gottesdienst der Liturgie hat die orthodoxe Kirche kleinere Gottesdienste festgesetzt, die zu bestimmten Stunden jedes Tages gefeiert werden sollen, die (ἐκκλησιαστικαὶ) ἀκολουθίαι, mit welchem Namen auch die Formulare für diese Feiern bezeichnet werden. Speciell sind diese Feiern die τακτικαὶ ἀκολουθίαι, zu denen auch die Liturgie selbst gerechnet wird, und die ferner das Mesonyktikon, den Orthros, die Horen, den Esperinos und das Apodipnon umfassen. Die ἄτακτοι ἀκολουθίαι, von denen im nächsten Kapitel gehandelt werden wird, sind die Mysterienfeiern: Taufe, Myron, Busse, Ehe, Ölung, Priesterweihe, und einige Handlungen bei besonderen Anlässen: Tempelweihe, Begräbnis. — In Kürze wollen wir uns den Zweck und Charakter der τακτικαί vergegenwärtigen. In ihnen allen schlägt der „katholische“ Kirchenbegriff durch. Die Kirche hat bestimmt, diese Stunden zu halten, die Kirche hat angeordnet, in diesem und jenem Momente so und so zu beten. Zugleich zeigt sich hier, wie ohnmächtig

die alte Kirche geworden ist: wirklich erfüllt werden diese Forderungen höchstens noch in den Klosterkirchen, ja auch dort wohl nur, wo eine besonders energische Leitung die Regel handhabt. Im grossen und ganzen hat sich die Beobachtung dieser Vorschriften aus den Kirchen in das Privatleben zurückgezogen, wo sie nicht controllierbar ist; bei einigen ist jetzt ausdrücklich eingeräumt, dass der Priester sie für sich abhalten soll.

1. Das *Μεσονυκτικόν*, die Mitternachtsfeier, beginnt das zweite Tagesviertel — der Tag wird von sechs Uhr des Abends an gerechnet. Es besteht aus geläufigen Sprüchen und Gebeten, darunter das Vaterunser (drei Mal) und das „Kyrie eleison“ (öfters einmal, ausserdem 3, 12 und 40 Mal hinter einander zu sprechen). Während der Priester eine grosse Fürbitte spricht, soll das Volk unaufhörlich das „Kyrie eleis“ murmeln. Für die Zeit vom 22. September bis zum Palmsonntag sind noch zwei lange Gebete des Basilios eingeschaltet. Für die Wochentage, für Sabbat und Sonntag giebt es verschiedene Formulare. — Natürlich wird das Mesonyktikon nicht gehalten; es wird damit so genommen, dass der Priester für verpflichtet gilt, in die Kirche zu gehen und für sich die Formeln zu sprechen. Nur ein paar Mal im Jahr in der Vornacht eines grossen Herrenfestes (Weihnachten, Ostern) wird das Mesonyktikon gefeiert.

2. Der *Ὄρθρος* um drei Uhr morgens. Nach dem Formular feiert zuerst der Priester mit dem Anagnosten zusammen. Während der Chor sechs Psalmen singt, hat der Priester zwölf Gebete „mystisch“ zu sprechen. Hiernach greift der Diakon ein, und er betet mit der Gemeinde die grosse Friedensektenie. An den Sonntagsorthren, die ja fast die einzigen sind, welche in der Kirche unter Beteiligung der Gemeinden gefeiert werden (es wurde schon bemerkt, dass die Gemeinde den Orthros begeht, während der Priester die Proskomodi celebriert, also zu einer späteren Stunde, etwa um 6 oder 7 Uhr), ist eine Evangelienlection vorgesehen. Der Priester liest das Evangelium, rechts neben dem Altar stehend, als Repräsentant

des Engels, der die Auferstehung Jesu neben dem Grabe anzeigte. Denn das Evangelium in der Sonntagsmatutine behandelt stets die Auferstehung Jesu. Elf solcher Perikopen sind zusammengestellt, jeden Sonntag wird eine gelesen, dann beginnt die Reihenfolge von neuem. Sie heissen *ἑωθιναὶ εὐαγγέλια*, weil sie beim Erscheinen der Morgenröte, der Eos, gelesen werden sollen; nach dem Inhalt werden sie auch als die *ἀναστάσιμα* bezeichnet. Schon früher (S. 216) wurde bemerkt, dass am Gründonnerstagabend der Orthros des Grossen Freitags begangen wird und dass mit dieser abendlichen Feier des Morgengottesdienstes eine Lesung von zwölf Perikopen aus den vier Evangelien verbunden ist. Nach der Evangelienlection folgt der „Kanon", ein aus neun Oden bestehender Hymnus, der besonders auf den Heiligen des Tages (Ode 2—7) gedichtet ist; Ode 1 verherrlicht Christum, Ode 8 die Trinität, Ode 9 die Gottesgebärerin. (Gewöhnlich wird nur das erste Troparion jeder Ode gesungen, das übrige gelesen oder ausgelassen). Folgt eine kleine Ektenie und der Schluss durch den Diakon.

3. Die *Ὧραι*. Vier Stunden des Tages sind zu Gebet und Psalmenlection in der Kirche bestimmt, die 1., 3., 6., 9. = früh um 6 und 9, mittags um 12 und nachmittags um 3 Uhr. Von allen diesen wird in den Kirchen nur die letzte als Vorbereitung auf die Vesper gehalten, doch auch sie in der Regel nur des Sonntags. Die anderen Stunden liest der Priester für sich in seinem Hause. Nur in der grossen Fastenzeit vor Ostern ist man bemüht, auch in den Kirchen die Horen zur Geltung zu bringen und ihre Feier durchzuführen. Einige Horen sind als die *μεγάλαι* oder *βασιλικαί* ausgezeichnet, nämlich die Morgenstunden vor Weihnachten, Epiphanien und Karfreitag; an ihnen werden jedesmal zwölf Schriftabschnitte verlesen, je vier aus den Evangelien, dem Apostel und den Profeten. — Hervorgehoben sind ferner die *ἀκολουθίαι τῶν νυμφίων*, so genannt, weil bei ihnen das Troparion „*ἰδοὺ ὁ νυμφίος ἔρχεται*" gesungen wird. Es sind die am späten Abend gefeierten Horen von Palmsonntag, Karmontag und

Kardienstag (in Athen auch Karmittwoch). Sie werden auch als *ἀγρυπνίαι* oder *ὁλονυχτίαι* bezeichnet, welche zwei bis drei Stunden nach Sonnenuntergang ihren Abschluss finden. Auch die vorerwähnte (s. bei Orthros) Feier des Gründonnerstagabends wird als *ἀγρυπνία* bezeichnet, officiell als *ἀκολουθία τῶν ἁγίων παθῶν*, im Volke gewöhnlich als *τὰ δώδεκα εὐαγγέλια* nach der Zahl der verlesenen Perikopen. Diese Feiern dauern nie die Nacht hindurch, sondern sind stets um 10 oder 11 Uhr spätestens beendet (gegen die Annahme von Kattenbusch S. 483). In einigen Landesteilen begeht man auch durch eine solche „ganznächtliche" Feier den Vorabend des Gründungsfestes einer Kirche. Eine Feier, die wirklich die ganze Nacht währt, kommt m. W. nur in der Grabeskirche zu Jerusalem vor, nämlich in der Nacht vom ersten zum zweiten Ostertage; dort aber wohl veranlasst durch die in der Kirche zusammengedrängten Menschenmassen, die nächtlicher Weile die Kirche nicht ohne die grösste Gefahr verlassen können[1]).

Während der Woche ist von der Existenz des Horeninstituts nichts zu merken, denn auch die Priester begnügen sich damit, die „Stunden" zu Hause durch Recitation einiger Gebete und des häufigen „Kyrie eleis" zu begehen; aber auch diese Feier ist nichts weiter, als dass das stete Spielzeug der Kleriker, der Rosenkranz, der ohnehin fort und fort durch die Finger läuft, mit einigem Bewusstsein in seine Bahn geleitet wird[2]). In der Sonntagnachmittagshore war

[1]) Auch als Totenwache kommt eine Ganznacht-Feier nicht vor (anders Kattenbusch S. 483 Anm. 2). Wenigstens hat mir in den Ländern griechischer Zunge niemand dies bestätigt. Es ist durchaus nicht üblich, dass man bei einer Leiche nächtlicher Weile von einem Diakon Lesungen und Gebete vornehmen lässt. Höchstens wachen die Angehörigen selbst bei ihren Verstorbenen. Nur in Klöstern, die selbstverständlich in allen diesen Dingen ihre Eigenheiten haben, kommen Ganznachtfeiern im buchstäblichen Sinn vor, nämlich sowohl zur Einleitung grösserer Feste als auch zur Ehrung eines grossen Toten.

[2]) Über den „Rosenkranz" ist, um Missverständnissen vorzubeugen, zu bemerken, dass derselbe nur in der Gestalt dem römi-

ich öfters ausser Priester und Diakon der einzige Feiernde. Einmal trug es sich in einem Vororte Konstantinopels zu, dass der Glöckner sich als Repräsentant der Gemeinde in ein Stasidion stellte und die beiden ersten Gesänge mitanhörte; dann aber entfernte er sich, offenbar in der Meinung, dass durch mich die Gemeinde schon genügend vertreten sei. Diese Stundenvorschriften, die so gar nicht beobachtet werden, weil sie nicht beobachtet werden können, sind ein rechtes Charakteristicum dessen, was im Orient zur Orthodoxie gehört. Die orthodoxe Kirche kann es sich gefallen lassen, dass ihren Vorschriften von niemand entsprochen wird; aber sie hört auf orthodox zu sein, wenn sie jene Vorschriften selbst revidiert und in einer Weise vereinfacht, durch die ihre Befolgung möglich würde. Nur durch die verschiedensten Compromisse hilft man sich heute, um wenigstens in grösseren Kirchen das Horeninstitut ins Leben hineinzuziehen. Während man von Mesonyktikon und Apodipnon überhaupt nur noch sagen kann, dass sie in einigen Klöstern gefeiert werden, so nimmt man den Orthros und die um 6 Uhr angesetzte erste Hore wenigstens Sonntags zusammen und fristet also beiden eine Halbexistenz.

4. Der *Ἑσπερινός* (Vesper) darf vielleicht als die ausführlichste dieser Akoluthien bezeichnet werden, die auch am meisten Anklang in der Bevölkerung findet, da sie zur günstigen Zeit, 6 Uhr abends, liegt. Nach dem Eingangssegen Gesang des 103. Psalms; dann spricht der Priester die sieben Leuchtergebete und der Diakon die grosse Friedensektenie. Der Chor singt (natürlich ist aus dem Singen wegen der Länge der Psalmen schon sehr bald Lesung geworden) Psalm 140. 141. 129. 116. (die *ψαλμοὶ ἐπιλύχνιοι*), dann Troparien. Folgt der „Einzug des Esperinos", indem der Priester mit dem Rauchfass in den Naos geht und die Gemeinde beräuchert. Indem er wieder hinaufsteigt,

schen ähnelt, dass ihm aber gar keine Bedeutung für die private Frömmigkeit beiwohnt; er ist nur Spielzeug!

kündigt er durch „Weisheit! aufrecht!“ eine Schriftlesung an, und nachdem der Chor das „Gnädiges Licht der heiligen unsterblichen Herrlichkeit des Vaters (*φῶς ἱλαρόν*)“ gesungen, wird der Text gelesen. Dieser ist eine alttestamentliche Perikope, jedoch nur für die Vespern der Sonnabende der grossen Fastenzeit vor Ostern und für diejenigen der Festtage vorgesehen; eine neutestamentliche Schriftlesung findet in der Vesper nicht statt. — Kleine Ektenie. Dann der Hymnus: „Heiliger Gott, heiliger Starker u. s. w.“ Vaterunser. Schlusstroparion, das, weil es der Apolysis unmittelbar voraufgeht, *ἀπολυτίκιον* heisst.

5. Das *Ἀπόδειπνον* abends 9 Uhr. Der Priester spricht in seinem Hause die vorgeschriebenen Formeln — unter ihnen wieder 3, 12 und 40-maliges „Kyrie eleison“. Das ganze Apodipnon besteht aus geläufig-bekannten Sprüchen. Man unterscheidet ein *μικρόν* und ein *μέγα ἀ.* Das erstere ist für den Hausgebrauch bestimmt und soll von jedem Christen vor dem Schlafengehen gebetet werden. Das grössere ist in einigen Klöstern in Anwendung, ausserdem aber wird es in der grossen Fastenzeit mit der Vesper zusammen gehalten.

Die Schriftlesungen sind mit der Feier des grossen liturgischen Gottesdienstes verbunden. Ausserdem kommt eine neutestamentliche Lection selten vor, beim Orthros in der oben angegebenen Weise, bei Festen, die sich an den biblischen Stoff anlehnen u. s. w. Demnach findet die Schriftlesung in der Regel nur des Sonntags und Sonnabends statt. Des näheren ist die vorwiegend cursorische Lection folgendermassen nach dem Evangelienbuch auf das Jahr verteilt.

Von Ostern bis Pfingsten wird Johannes gelesen; Pfingstmontag bis zum Fest der Kreuzerhöhung (17 Wochen) Matthäus, und zwar bis zur elften Woche nur Matthäus, in den folgenden Wochen Matthäus Sonnabends und Sonntags, im übrigen Marcus; von Montag nach Kreuzerhöhung bis zum Sonntag des verlorenen Sohnes (19 Wochen)

Lucas, und zwar vom Montag der 13. Woche an Lucas am Sonnabend und Sonntag, im übrigen wieder Marcus; von der Woche nach dem Sonntag des verlorenen Sohnes bis zum fünften Fastensonntag Marcus, an einigen Tagen daneben Matthäus oder Lucas. Ausserdem die Lection der ἑωθινά (s. zu Orthros).

Aus dem „Apostolos", der die Apostelgeschichte und die Brieflitteratur enthält, werden von Ostern bis Pfingsten die Acta gelesen, alsdann die Episteln. — Das Psalterium ist für die Lectionen in zwanzig *Καθίσματα* eingeteilt und jedes von diesen in drei „Doxologien" oder στάσεις; jede Woche soll der ganze Psalter gelesen werden, und zwar in jeder Vesper ein Kathisma, in jedem Orthros zwei; in der Tessarakosti wird der Psalter in der Woche zweimal durchgelesen. Was von diesen Bestimmungen zu halten ist, ergiebt sich aus dem, was über die täglichen Feiern bemerkt wurde: da diese nur wenig besucht und der Hauptsache nach gar nicht innegehalten werden, so ist auch die Schriftlesung nur Sonnabends und Sonntags und in der grossen Fastenzeit durchzuführen.

Drittes Kapitel.

Dogma und Volksfrömmigkeit in der griechisch-orthodoxen Kirche.

Das officielle Dogma und die Art, wie es in der Frömmigkeit der Laienwelt seinen Abglanz findet, sollen hier mit einander dargestellt werden. Dem Zweck unserer Untersuchung entsprechend kommt es ja darauf an, zu erkennen, wie das Dogma in der Laienwelt lebt. Das einigermassen sicher fest zu stellen ist freilich eine Aufgabe, der nur derjenige gewachsen sein kann, welcher lange Jahre Volk und Kirche zusammen beobachtet hat. Was hier geboten werden kann, darf nicht über den Anspruch hinausgehen, den Eindruck wiederzugeben, den für einen mit dem Dogma der orientalischen Kirche theoretisch vertrauten Protestanten die Volksfrömmigkeit im Orient macht. Aber das ist immerhin etwas. Und ich darf um so weniger diese meine Eindrücke verschweigen, als sie in vielen Punkten sich auf andern Linien bewegen, wie die bei uns gewöhnliche Auffassung und Schilderung des religiösen Lebens in den östlichen Ländern. Mehr als irgendwo sonst ist bei Betrachtung der orientalischen Kirchen zwischen traditionellem Dogma und dem im Volke lebendigen Glauben zu unterscheiden. In der griechischen Kirche giebt es eine Dogmatik. Zwar zieht dieselbe ihre Weisheit immer noch zum grossen Teil aus den dogmatischen

Arbeiten der homodoxen Russen. Die überwiegende Mehrzahl der dogmatischen Lehrer in den Patriarchatskirchen haben in Russland studiert, und die Dogmatiken der Russen Makarios und Antonios sind die verbreitetsten Lehrbücher unter den theologischen Studenten der Patriarchatskirchen. Aber wenn auch die Dogmatik noch nicht wieder als eine selbständige griechische zu bezeichnen ist, so ist es immerhin beachtenswert, dass überhaupt eine dogmatische Wissenschaft vorhanden ist und gepflegt wird. Die Kirche des Königreichs Hellas, die in allen Dingen den übrigen Teilen der orthodoxen Welt voran ist und dazu berufen zu sein scheint, das Hellenentum wie national so kirchlich emporzubringen, hat auch eine eigene griechische Dogmatik in die Wege geleitet, die wiederum in ihrem hervorragendsten Vertreter, dem vor wenigen Jahren verstorbenen Damalas, wie auch in Mesoloras den Einfluss der in Deutschland gewonnenen Bildung deutlich erkennen lässt. Neben den Büchern dieser Männer sind in den Händen der Studenten in Athen die im Druck erschienenen dogmatischen Vorlesungen des dortigen Professors Rossis.

In keiner Kirche nun hat sich die wissenschaftliche Durchbildung des Dogmas völlig in die Praxis umgesetzt; noch weniger ist sie ein Bestandteil der volkstümlichen Frömmigkeit geworden. Man darf sagen, dass in der evangelischen Kirche das Zusammenstimmen dieser beiden Factoren am vollkommensten bisher erreicht ist. Im Orient ist daran am wenigsten zu denken: die mangelhafte Bildung des Volks ist das Haupthindernis für die Erreichung eines solchen Ineinander-Arbeitens; die mangelhafte Bildung der Kleriker, die erst im Begriff ist, ganz allmählich einer höheren Raum zu bieten, steht da ebenso hemmend im Wege. Jedenfalls aber sickert überall auch dort, wenn nicht die moderne und werdende, so doch die traditionelle Dogmatik ins Bewusstsein der Laien durch. In welchem Masse das der Fall ist, und welches das Verhältnis jener beiden Factoren zu einander ist, wollen die folgenden Betrachtungen veranschaulichen.

I. Der traditionelle Charakter von Dogma und Frömmigkeit.

1. Das Verhältnis des Speculativ-Dogmatischen zum Mysteriösen.

Das Dogma verstehen wir im weitesten Sinn des Wortes. Es handelt sich uns nicht zunächst um das alte Symbol, das Nicäno-Constantinopolitanum — um dieses freilich auch, und wir setzen es als bekannt voraus. Aber anderes ist wichtiger in der griechischen Kirche. Dogma ist ja dort auch die Liturgie selbst, Dogma ist der gesamte Gottesdienst, Dogma ist die empirische Kirche mit allem, was sie verlangt. Das alles gehört zum Glaubensinhalt des orthodoxen Christen. Ihm ist das Dogma nicht nur etwas Begriffsmässiges; von einigen wird jede Speculation über das metaphysische Wesen Gottes abgelehnt: im Synaxarium ist für den Sonntag der Tyrophagie ein Wort des Gregor von Nyssa citiert, welches das Paradiesesverbot des Baumes der Erkenntnis als Verbot deutet, über Gottes Natur und darüber, wo und wie er das All aus dem Nichts hervorgebracht habe, nachzudenken. Andere wollen der Speculation ihr altes Recht wahren; doch wird jedenfalls die im Volk herrschende religiöse Auffassung durch sie nicht bestimmt. Seit zu langer Zeit schon ist der orthodoxe Christ daran gewöhnt, sich allein des religiösen Besitzes zu freuen; aber dieser letztere selbst war von da an, als diese Selbstbescheidung eintrat, aus dem Gebiet der Speculationen in das des Mystischen verlegt worden. Die Kirche hat dem Laien das Dogma nahe gebracht, so nahe, dass er seine Augen dagegen nicht verschliessen kann. Er sieht, wie Jesus auf die Erde kommt das Evangelium zu verkünden, sich zu opfern, Leib und Blut hinzugeben: die liturgischen Handlungen des Priesters versinnbildlichen den Zug des Heils über die Erde. Doch wäre es irrig anzunehmen, dass die mystagogische Deutung selbst im religiösen Volksbewusstsein vorhanden sei. Kein Laie fasst die liturgische Handlung so auf, dass in dem Priester Jesus selbst erscheine. Er nimmt

die Handlungen als das was sie sind: symbolische Darstellungen der Heilsmomente. Diese Symbole eignet er sich mit dem naiven Verständnis an; er ist überzeugt, dass die Kirche die symbolischen Handlungen verrichten lässt, um ihn in der adäquatesten Weise an das Heil zu erinnern; und indem er eine andere Vorstellung vom Heil nicht hat, sind ihm jene symbolischen Handlungen das Dogma. So nährt der Laie an diesem Dogma, an dem „Glauben“, den er vor sich sieht, den Glauben in sich. Nicht die einzelnen mystagogischen Deutungen, wohl aber die mystische Anschauung des Heils, das ja ein überirdisches, ein Mysterium ist, macht das Wesen seiner Frömmigkeit. Als in der Mitte des 16. Jahrhunderts für den geheimnisvollen Vorgang in den Abendmahlselementen neben dem alten Worte μεταβολή das römische μετουσίωσις üblich wurde, lag auf griechischer Seite in der That etwas wie ein Bedürfnis nach dem importierten Terminus vor: das Dogma zwar benötigte dieses neuen Ausdrucks nicht, aber der Zug zur mysteriösen Anschauung des Cultus konnte sich durch denselben kräftigen. Den wirklichen Leib und das wirkliche Blut Christi will der orthodoxe Christ in Brot und Wein erblicken. Der Glaube wird zum leibhaftigen Schauen. So tritt jede Speculation und jede begriffsmässige Darstellung des Dogmas als unnütz zur Seite. Alles, was Gegenstand des Glaubens ist, wird sinnenfällig vorgestellt in der Recapitulation der „Geschichte“. Nur Gott-Vater konnte in diesen Process nicht hineingezogen werden. Auf ihn bezieht sich aber auch deshalb die Frömmigkeit weniger direct. Die nächsten Objecte dieser sind die Personen, die einst über die Erde wandelten. Sie alle gehören in die religiöse Anschauung des Laien; ja sie alle vermag er sich als gegenwärtig vorzustellen, wenn er den Gottesdienst feiert. Die Liturgie ist Dogma und Auslegung des Dogmas zugleich; sie ist daher das Dogma in Potenz, und zwar ist sie es, soweit und insofern sie in ihrer Totalität als Mysterium gefasst wird. Alle andern Mysterien sind ebenfalls das

Dogma, und zwar unter demselben Gesichtspunkt, unter dem es die Liturgie ist. Sie enthalten die eigentlichen Bekenntnismomente. Denn diese letzteren sind nicht in dem Wortlaut des Constantinopolitanums enthalten. Kaum ein griechischer Christ findet in der Aneignung von dem Sinn des Bekenntnisses Genüge, ja die meisten empfinden dabei überhaupt nichts. Das Credo ist zur Reliquie herabgesunken.

Wir wollen nicht vergessen, dass es die lebendige Religion ist, die sich in diesem Gegensatz zum alten orthodoxen Credo auf eine eigentümliche Art durchgesetzt und auf die rituelle Ausgestaltung des Cultus sich zurückgezogen hat. Die Religion kann nicht in Begriffen leben. Es ist das Resultat einer gewaltigen Reaction gegen die alte griechische Concilientheologie, das uns in der modernen griechischen Frömmigkeit vorliegt. Nicht dürfen wir dieses religiöse Leben deshalb gering schätzen, weil es dem unsern nicht homogen ist. Dass der Geist der orthodoxen Kirche bei dieser Reaction ganz auf die Bahn des Mysteriösen getrieben wurde, hat verschiedene Gründe, die hier nicht untersucht zu werden brauchen. Genug, dass es so ist; dass der Glaube bei seinem Existenzringen seinem Sein zulieb sein Wesen änderte; dass in ihm das Moment des Schauens in den Vordergrund trat, und zwar des doppelten Schauens, des sinnlichen und des mysteriösen.

Das was der griechische Christ für sein inneres Leben braucht, worauf sein religiöses Sinnen sich richtet und was er glauben muss um selig zu werden, das ist nichts Anderes als die Mysterien in Summa. Ihnen gegenüber kann er alles andere hintansetzen. Und so verhält es sich nicht etwa bloss mit der Religiosität des niederen Volkes. Es ist der Geist der Kirche selbst, der sich also gestaltet hat, und der Schulunterricht kennt kein anderes Ziel. Man braucht nur ein für höhere Schulen gearbeitetes Buch aufzuschlagen wie die *Ὀρθόδοξος Κατήχησις* des Professors Damalas („*κατ' ἔγκρισιν τῆς ἱερᾶς Συνόδου, πρὸς χρῆσιν τῆς ἐν τοῖς γυμνασίοις παιδευομένης ὀρθοδόξου νεότητος*“

Athen 1877) — so hat man den Beweis, dass das Christentum nicht anders verstanden werden soll und nicht anders gelehrt werden darf, als es eben angedeutet wurde. Das Buch zerfällt in Dogmatik und Ethik; die erstere interessiert uns jetzt. Nachdem Damalas in den beiden ersten Abschnitten über Gott als Schöpfer und Leiter der Welt und über den Menschen in anthropologischer und hamartiologischer Hinsicht gehandelt hat, bespricht er im dritten Abschnitt die Heilslehre — nicht etwa als Lehre von dem Werke Jesu Christi, nicht auch unter dem Titel der Erlösungs- oder Versöhnungslehre, sondern als Lehre von der Kirche, *περὶ ἐκκλησίας*! Hier teilt er zweifach: 1. Gründung und Wesen der Kirche, 2. das Werk der Kirche. Nur in dem kleineren ersten der beiden Kapitel wird von dem Stifter selbst gesprochen. Drei Fragen werden aus dem Lehrbegriff der Concilien heraus beantwortet: 1. „Von welcher Beschaffenheit ist unser Erlöser, und welches ist die Lehre der katholischen Kirche über seine Person?“ (S. 60—62). 2. „Welches ist das Werk des Erlösers?“ Ein dreifaches, das des Profeten, des Hohenpriesters und des Grosskönigs (S. 63—64). 3. „Wieviele und welcher Art sind die Zustände des Lebens des Gottmenschen?“ Stand der Erniedrigung und Erhöhung (S. 64). Auf die Frage, wodurch Christus unser Erlöser ist, suchen wir vergeblich nach einer bündigen Antwort. Nach der ganzen Darstellung können wir keine andere geben als diese: Jesus hat die Kirche gestiftet, indem er (!) den heiligen Geist sandte (S. 65: *Πέμψας τὸ ἅγιον πνεῦμα, ὅπερ . . . μετέδωκε τοῖς ἀποστόλοις τὴν χάριν καὶ δύναμιν αὐτοῦ πρὸς θεμελίωσιν καὶ κατάστασιν τῆς ἐκκλησίας*, sc: *ἐθεμελίωσεν ὁ Σωτὴρ τὴν ἐκκλησίαν*). War die Rettung selbst vorher dahin bestimmt, dass mit dem Menschen „die göttliche Natur personhaft (*ὑποστατικῶς*) geeint werden kann“ (S. 60), so geschieht dieser Einigungsprocess in der Kirche. Sie vollzieht das Heilswerk. Dieses ist ein dreifaches: sie zieht den Menschen zum Glauben durch das Wort, sie nimmt den Menschen an ihre Brust und „rechtfertigt“ ihn

durch die Taufe, und sie heiligt den Menschen in seinem Wandel durch die anderen Mysterien, die ἁγιάζοντα μυστήρια, deren erstes die mit der Taufe verbundene, dem Taufact unmittelbar folgende Myronsalbung ist.

Diese Darstellung zeigt ganz klar, dass der historische Jesus gänzlich ausserhalb des Gesichtskreises des griechischen Christen liegt. Ihn kennt er nur aus der Lection der Evangelien, wenn er imstande ist, ihnen zu folgen, und aus den hymnischen Formeln der Liturgie, die ihm jedoch ebenfalls nicht das historische Bild Jesu vor Augen führen, und nach dem hymnisch-liturgischen Bilde gestaltet sich seine Vorstellung. So ist sein Jesus eine Wundererscheinung, eine Person, deren Fleisch und Blut ganz seltsame, magisch reinigende Eigenschaften hat und deren Substanzen noch heute bei jeder liturgischen Feier sichtbar erscheinen in dem Brot und Wein der Eucharistie. Demzufolge hat der Orthodoxe auch keine klare Vorstellung von dem Opfertode Jesu, so unendlich hoch die Stellung auch ist, die demselben in der Liturgie zukommen sollte. Er kennt nur die gegenwärtige ἀναίμακτος θυσία, durch welche seine eigene Substanz mit der göttlichen Natur geeinigt wird. Dass eine solche magische Erhebung des menschlichen Ichs durch den historischen Tod auf Golgatha bewirkt sei, wird auch dem Griechen eine unvollziehbare Vorstellung bleiben, denn an den historischen Vorgang als solchen kann sich die mysteriöse Deutung nicht halten. Daher steht an der Stelle, die im protestantischen Dogma der Kreuzestod einnimmt, die Auferstehung Jesu: diese thut kund, dass eine neue (himmlische) Seinsweise aus dem Grabe hervorging, und sie giebt die Gewähr, dass auch unsere Natur umgewandelt wird[1]).

Wenn man nun fragt, welches die Erkenntnisquelle

[1]) Es liessen sich zahlreiche Belege hierfür beibringen. Doch sei nur auf ein scheinbar äusserliches Datum hingewiesen, das offenbar mit dieser dogmatischen Idee zusammenhängt: die Griechen nennen das Jerusalemer Heiligtum nicht Grabes-, sondern „Auferstehungskirche".

für diese Bestimmung der christlichen Idee sei, so antwortet der Grieche zunächst wie jeder andere Christ: in Summa die heilige Schrift. Allein sogleich wird die Clausel hinzugefügt, dass wir die heilige Schrift in fassbarer Gestalt, dem Verständnis erschlossen, nur besitzen, wenn wir sie zusammennehmen mit denjenigen Bestimmungen, die auf den sieben ökumenischen Concilien in Anlehnung an die Schrift fest gesetzt sind. Unsere eigene Auslegung der Schrift hat an dieser Grösse ihren Massstab. In diesem Sinne bestimmt Damalas z. B. die Quelle für die christliche Unterweisung (S. 2): Die Quelle ist „die hl. Schrift, wie die sieben ökumenischen Synoden sie verstanden und authentisch erläutert haben, und wie die Übereinstimmung der hl. Väter und Lehrer der Kirche sie entwickelt und erklärt hat". Wenn Damalas in seinem „*Περὶ ἀρχῶν*" für diesen Standpunkt auch unsern Schleiermacher als Gewährsmann anführt, so geschieht das doch nur mit halbem Recht. Er hat aus Schleiermacher diejenige Seite für sich in Anspruch genommen, die mit dem Bewusstsein des „orthodoxen" Dogmatikers an sich in Einklang steht, die Betonung der Gemeinschaft als einer das Lehrgepräge bestimmenden und zu lebendigem Ausdruck bringenden Grösse. Er lässt aber die für Schleiermacher notwendige Ergänzung beiseit, den Gedanken nämlich, dass die Lehrausbildung eine wechselnde, weil fortschreitende, ist, und dass man immer nur eine Dogmatik für einen bestimmten Zeitraum schreiben könne, nicht jedoch eine für alle Zeiten gültige. Für das Wahrheitsmoment dieses Satzes hat der orientalische „orthodoxe" Theologe kein Verständnis. Man darf deshalb auch kaum sagen, dass er von Schleiermacher gelernt habe. Nur was in dem Griechen vermöge seiner kirchlichen Herkunft bereits entwickelt war, hat er zum Teil bei dem deutschen Dogmatiker bestätigt gefunden. Ihm dem Orientalen ist die Kirche als fertige empirische Grösse und Inhaberin der fertigen Lehre alles in dieser Hinsicht. Sie besitzt das Dogma, und von ihr allein muss man es entnehmen. Wenn Damalas von einer *κοινὴ συνείδησις* der Kirche spricht

(vgl. die von Kattenbusch S. 291 aus *Περὶ ἀρχῶν* citierte Stelle), so hat dieselbe mit unserem Begriff des Gemeinbewusstseins nichts zu thun; denn jenes gemeinsame Bewusstsein, aus dem er die Wahrheit entnehmen will, ist nicht ein gegenwärtiges, sondern ein ‚historisches': es ruht in den Beschlüssen der Concilien. Das gegenwärtige Gemeinbewusstsein ist aber ganz anderer Art, als jenes historische. Wie aus der voraufgeschickten Schilderung der Frömmigkeit hervorgeht, bewegt sich dieselbe in einer Linie, die von dem in den alten Synoden enthaltenen „Bewusstsein" divergierte. Das ist also ein Hauptmerkmal des Geistes der modernen orthodoxen Kirche, dass nunmehr in ihr diese beiden Richtungen gepflegt werden, die fast ausser Beziehung auf einander stehen. Und derselbe Damalas, der eine Dogmatik im Sinne der Concilien schreibt, bemüht sich andererseits, für den Jugendunterricht nach Möglichkeit der Tendenz der factischen Volksreligiosität Rechnung zu tragen. Ihr Bindeglied haben beide Richtungen in dem Dogma von der Kirche.

Die Bibel ist für jede der beiden Richtungen hinter die Kirche zurückgetreten. Das wird auch so zu sagen offen ausgesprochen. Denn der dogmatische Terminus, mit dem die Quelle der dogmatischen Erkenntnis bezeichnet wird, ist die *ἀποστολικὴ παράδοσις*. Sie zerfällt in die mündliche und schriftliche, so zwar dass die letztere, und das heisst zunächst die neutestamentliche Schrift, als abgeleitete Grösse gilt. Denn die mündliche Überlieferung, die apostolische Tradition *κατ' ἐξοχήν*, ist zeitlich vorangegangen. Sie findet sich in der Kirche, die ebenfalls vor der Schrift existierte und schon vor ihr im Besitz der ganzen Wahrheit war. Ja recht verstanden — man kann sagen, die Kirche ist jene Tradition. Die Kirche ist daher die rechte Erklärerin der Schrift, da sie die in ihr lebendige, nie verloren gegangene Norm befolgt, nämlich die ursprüngliche apostolische Wahrheit. Man beschreibt in diesem Sinn die Kirche nach einem Ausdruck des Irenäus als das *ταμεῖον*, in das von den ersten Anfängen her die

Apostel ihre Wahrheit niedergelegt haben, schon ehe sie Schriften verfassten. Noch mehr: in dem „Bewusstsein" der Kirche ist die Wahrheit so klar enthalten, dass man der Schrift selbst behufs Kenntnis der Wahrheit kaum mehr bedarf. So ist die Übereinstimmung der Kirche mit der Schrift zu einer Voraussetzung geworden, und thatsächlich wird auf die Schrift selbst nur äusserst selten recurriert. Man hat ja eine potenzierte Schrift in der Form der Kirchenlehre.

Diese letztere ist wiederum in Schriften zusammengedrängt, die demzufolge als symbolische Bücher gelten. Ist das Nicäno-Constantinopolitanum der Glaubensaufriss, so werden besonders drei Schriftstücke genannt, welche die ausgeführte Lehre enthalten. Diese symbolischen Bücher der griechischen Kirche sind 1) das Bekenntnis des Petros Mogilas, 2) dasjenige des Mitrophanis Kritopulos, 3) die drei Sendschreiben des Konstantinopler Patriarchen Jeremias II. an die Tübinger Theologen. Namentlich die letzteren sind neuerdings zu ausserordentlichem Ansehen gelangt, weshalb sie Mesoloras in seine Symbolsammlung (*Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας. Τομ. Α.* Athen 1883) aufgenommen hat. Diese Briefe werden eifrig von allen jungen Theologen, soweit dieselben die wissenschaftliche Seminarbildung erwerben, als grundlegende Schriften studiert. Ausserdem stehen in symbolischem Ansehen (und sind mir unter diesem Gesichtspunkt wiederholt genannt worden) die Katechesen des Kyrill von Jerusalem.

Indem und soweit die neueren Dogmatiker diese Symbole zur Grundlage nehmen, kommt wiederum jenes eigentümliche Missverhältnis zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlicher Frömmigkeit zustande, das oben angedeutet wurde. Man darf sagen, dass die Dogmatik, wenn sie sich bemüht kirchlich im alten Sinne zu sein, in Ansehung der neuen Sachlage einen unkirchlichen Anstrich bekommt. Um wieder ein kleineres Buch als Beispiel zu nehmen, so tritt diese Eigentümlichkeit hervor in der

Ὀρθόδοξος Χριστιανικὴ Κατήχησις (ἐγκρίσει τῆς ἱερᾶς Συνόδου, πρὸς χρῆσιν τῶν μαθητῶν τῶν γυμνασίων. Athen 1898) des athenischen Professors Mesoloras, der auch in der That den Vorwurf einiger Uncorrectheit sich zugezogen hat. Allerdings hat auf die Anlage dieses Buches unverkennbar ein anderer Grund mitgewirkt, der für sich schon zu jenem Vorwurf hinreichend sein könnte. Mesoloras darf nämlich als einer von denjenigen griechischen Theologen bezeichnet werden, die von der deutsch-protestantischen Theologie manches acceptiert haben. Er hat offenbar sowohl für Einzelheiten wie für den Aufbau Luthers Katechismus und andere deutsche Werke zum Vorbild genommen. Hierdurch scheint mir veranlasst zu sein, dass er in einer Einleitung über die biblischen Bücher unterrichtet und dass er das Credo und die zehn Gebote voraufschickt. Andererseits ist aber auch — wie sich vermuten lässt, ebenfalls unter Berücksichtigung Luthers — das „orthodoxe“ Schema durchbrochen. Mesoloras macht drei Teile: Dogmatik, Ethik, Mysterien. Er handelt also die Sacramentslehre nicht im Zusammenhang der Ausführungen über die Kirche ab, sondern am Schluss. Sie ist nicht dem orthodoxen Gefüge eingegliedert, wie wir es von Damalas her als correct kennen. Im übrigen aber hält er sich an die alte Lehrbildung strenger als Damalas, indem er den dogmatischen Stoff trinitarisch behandelt: die erste, zweite, dritte Person der Trinität sind die Überschriften der drei ersten Kapitel, dann folgen die Kirche, Auferstehung und Gericht (zweite Parusie). Gleichwohl ist andererseits zu bemerken, dass Mesoloras auf das alte Hauptdogma der Menschwerdung noch weniger Gewicht legt als Damalas.

Wenn also die griechischen Theologen sagen, dass die drei Hauptdogmen ihrer Kirche noch heute die Trinität, die Menschwerdung und die Auferstehung Jesu sind — und sie haben mir gegenüber das immer zu betonen versucht — so ist doch die Art, wie der dogmatische Stoff für den Unterricht verarbeitet wird, als ein Gegenbeweis

zu nehmen. Absichtlich habe ich mich zur Feststellung dieses Thatbestandes an „Katechesen“ gehalten. Denn diese können uns verdeutlichen, wie die Dogmatik mit der Praxis verbunden wird und in welchem Masse dogmatische Sätze als für die Religiosität verwertbar angesehen werden. Da aber zeigt sich, dass die Dogmatiker das Dogma von der Menschwerdung nicht für so praktisch wichtig halten, wie das im dritten und vierten Jahrhundert offenbar geschehen ist, und dass auch das trinitarische Schema nicht einhellig zur Grundlage genommen wird. Jene Behauptung der Griechen hat aber eine relative Wahrheit. Sie ist richtig, wenn man die drei genannten Dogmen dem Bekenntnis zum Erlösertode Jesu gegenüberstellt. In Vergleich mit ihm erscheinen jene andern Thatsachen wichtiger. Der Kreuzestod spielt in der Dogmatik keine wesentliche Rolle.

An diesem Punkte klafft wieder ein Riss. Der Tod Jesu hat im Gefüge der dogmatischen Anschauung keine unentbehrliche Stelle. Wohl seine Auferstehung; denn sie zeigt den Sieg des Himmlischen auf der Erde, und an ihr findet die mysteriöse Deutung Anhalt. Wie reimt sich nun jene Zurückschiebung des Kreuzestodes mit der grossen Verehrung, die das Kreuz im Cultus geniesst? Es giebt zwei Kreuzesfeste und drei Kreuzerinnerungstage; das Kreuz wird zur Erteilung des Segens bei besonderen Gelegenheiten benutzt; wenn der Christ in der Liturgie den Namen des Herrn vernimmt, bekreuzigt er sich; die Elemente werden durch das Kreuzeszeichen gesegnet, und selbst die Verwandlung der Elemente scheint in Frage gestellt, wenn jene Signation fehlt. Ist diese ungeheure Rolle, die das Kreuz im Cultus hat, blosse Äusserlichkeit? — Und weiterhin: die ganze cultische Frömmigkeit und praktische Religiosität ist von dem Opfergedanken beherrscht. In der Liturgie wird der Segen, der in dem Weine wohnt, ausdrücklich daraus abgeleitet, dass er in dasselbe Blut verwandelt ist, das aus der Seitenwunde des Gekreuzigten floss. Diese Gedanken sind es, die der

orthodoxe Christ immer von neuem hört, und die folglich seine religiöse Ideenwelt erfüllen müssen: seine Dogmatik ist die Liturgie.

Hiermit ist zugleich die Richtlinie angegeben, auf der die Differenz der alten griechischen Theologie von der modernen orthodoxen Gedankenwelt verständlich wird. Das alte Dogma von der Menschwerdung des göttlichen Logos hat seine dominierende Stellung preisgegeben; desgleichen in etwas die Lehrbestimmung über die Homousie im trinitarischen Verhältnis der Gottheit. Beides war zur Zeit des Athanasios und seit ihm auf Jahrhunderte das Centrum alles theologischen Erkennens wie auch wohl des religiösen Fühlens. Aber man darf in der heutigen griechisch-orthodoxen Welt nicht mehr die alte *κοινὴ συνείδησις* suchen; die Dogmatiker mögen sie zu halten streben mit mehr oder weniger Erfolg; wenn sie sie aber voraussetzen, so befinden sie sich in einer Täuschung über ihre Kirche. Vielmehr finden sich die eben genannten Glaubensobjecte kaum noch an andern Orten als in Hymnen und Formeln des liturgischen Textes, von wo sie bei weitem nicht mit der Kraft ins Gemeinbewusstsein eindringen, als die liturgische Handlung selbst und als die Actionen der Mysterien. Auch was heute in Volksschulen gelehrt wird und sich dadurch ins Gemeinbewusstsein umsetzt, das sind einzig die Erkenntnisse, welche für das primitive Verständnis der Liturgie erforderlich sind, und auf demselben Plan bewegen sich die populären Erläuterungen des Gottesdienstes.

Somit gruppiert sich die ganze religiöse Gedankenreihe des orthodoxen Christen um die Darbringung des Opfers, das als Wiederholung des Selbstopfers auf Golgatha gilt. Jedesmal wenn und überall wo auf Erden das Abendmahl nach orthodoxem Ritus gefeiert wird, findet eine neue Selbstdarbringung Jesu statt. Der Herr selbst ist zugegen, er ist „der Darbringende und Dargebrachte“ zugleich: „du bist *ὁ προσφέρων καὶ ὁ προσφερόμενος*“ heisst es deshalb in der Liturgie des Chrysostomos. Dieses

Opfer kommt allen zugut. Sein Zweck war einst und ist jetzt aufs neue: dass der Mensch, welcher an der Feier teil nimmt, sonderlich aber der, welcher bei ihr geniesst, erneuert wird. Verstand, Wille und Gefühl (*νοῦς, θέλησις* und *αἴσθημα*) werden umgewandelt. Wodurch? Durch die „logische und unblutige Latrie", d. h. durch die Gegenwart und den Genuss von Blut und Fleisch des Gottmenschen. Aber nicht nur die Eucharistie hat diese Wirkung, sondern auch die anderen Mysterien. Das ist die Linie, welche die moderne Anschauung mit der alten verbindet. Das Wesen des Christentums wird darin erblickt, dass auf Erden durch Gebet und Feier immer neu diejenige Gotteskraft erzeugt werden kann, welche die menschliche Natur umwandelt, jene Natur, die durch den Fall Adams verderbt war nach ihren drei (genannten) Seiten. Der Mensch ist infolge des vorväterlichen Falles aus der Gemeinschaft mit Gott herausgefallen, also dass die Gnade Gottes, die zuvor ihm half bei seinem Wirken, ihm nur entzogen war (*ἔπαυσεν ἡ κοινωνία τοῦ Θεοῦ μετὰ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ χάρις ἡ συνεχέχουσα αὐτὸν εἰς κατόρθωσιν τοῦ ἀγαθοῦ*, Damalas, Katechese, S. 48). Die Erneuerung der Gemeinschaft mit Gott und die Umschaffung der menschlichen Natur kommt durch Jesus Christus. Aber während früher als das Heilschaffende in der Erscheinung Christi die Menschwerdung des Logos galt, so wird es heute in dem Genuss des himmlischen Leibes und Blutes gesehen. Das ist die bedeutsame Wendung, die durch die Liturgie eingetreten ist. Die enorme historische Bedeutung der Liturgie liegt darin, dass sie diese Änderung des religiösen Standpunktes herbeigeführt hat. Wie weit andererseits eine bereits vorhandene Änderung des Standpunktes zur Ausgestaltung der Liturgie geführt hat, vermag ich nicht zu sagen. Das könnte nur eine ausführliche Geschichte der orthodoxen Liturgie ermitteln, die wir noch nicht besitzen. Aber das wird auch mit der Kenntnis dieser Geschichte bestehen bleiben, dass die Liturgie vor allem als der hauptsächlichste active Factor bei der Änderung zu betrachten ist.

Es zeigt sich also, dass der Tod Jesu, der im Zusammenhang des dogmatischen Gefüges unentbehrlich ist, für den common sense der Gemeinde eine hohe Bedeutung hat — der Tod als Opfer. Aber die Glaubenserkenntnis, die sich im modernen griechischen Bewusstsein an dieser Stellung des Opfers gebildet hat, schliesst sich nicht an den geschichtlichen Tod Jesu, an sein historisches Verständnis und seine organische Einheit mit dem ganzen Leidensleben Jesu an, sondern allein an das mysteriöse unblutige Opfer. Wird in der Gemeinde die Versöhnung einerseits nicht mehr von dem Gedanken der Menschwerdung aus verstanden, so doch auch andrerseits nicht unter dem Gesichtspunkte des Werkes Christi. Das wurde schon bei Besprechung des Katechismus von Damalas erwähnt. Es ist durchaus richtig, wenn Kattenbusch (S. 300) sagt, dass die Lehre vom Werk Christi in der directen Fragestellung, die wir als abendländische Theologen gewohnt sind, in der griechischen Kirche rudimentär geworden ist. Ich meine, man darf sogar sagen, dass die Frage nach dem Werk Christi gar nicht aufgeworfen wird. Die alte Kirche versuchte wenigstens das Werk des Erlösers auf der Grundlage der natürlichen Composition seiner Person begreiflich zu machen: der Logos Gottes ward Mensch, damit wir vergottet würden. Aber, wie bemerkt, auch diese Auffassung hat ihre Bedeutung verloren und ist, wo sie sich in liturgischen Formularen findet, im Begriff rudimentär zu werden. Freilich, wollte ein moderner griechischer Theologe die Grundgedanken seines Glaubens sich klar machen, so würde er gewiss auf das Dogma der Incarnation zurückgreifen müssen. Dieses enthält ja, wie wir uns vor kurzem verdeutlichten, die Verbindungslinie zwischen alter und moderner Anschauung. Kein anderes als dies würde ihm der Schlüssel für den inneren Zusammenhang der einzelnen Momente seiner Frömmigkeit sein. Aber es ist bezeichnend für den gegenwärtigen Zustand in der Kirche, dass man diesen Schlüssel nicht mehr im Schlosse dreht; er ist eingerostet.

2. Kirche, Hierarchie und Mysterienwesen.

Wie bezüglich der Feststellung des Dogmas im allgemeinen als Norm für die Darstellung gelten musste, dass nicht sowohl die in symbolischen und dogmatischen Schriften ausgeführte Lehre dasjenige ist, was uns ein treffendes Bild von dem Glaubensbewusstsein der Gemeinde giebt, als vielmehr das um den Cultus sich zusammenschliessende Gemeinbewusstsein: so muss diese Regel noch viel nachdrücklicher befolgt werden, wenn wir uns denjenigen speciellen Punkten des Dogmas zuwenden, welche das Wesen dieser Gemeinschaft selbst und die Regulierung des Gemeinbewusstseins zum Ausdruck bringen. Wie wir im vorigen Abschnitt das lebendige Dogma auf ganz andern Linien suchen mussten, als diejenigen sind, welche eine traditionelle Dogmatik inne hält: so müssen wir jetzt vor allem Zusätze machen zu den Sätzen, in denen die Lehre von der Kirche und den Mysterien sich findet. Denn diese „Lehre" ist gering in Vergleich mit der praktischen Bedeutung dieser Grössen. Obwohl man sagen darf — das kann als ein Resultat des vorigen Abschnitts gelten — dass für den orthodoxen Christen in der Anschauung von der Kirche alle Dogmen sich zusammenfassen, so ist doch gerade, wie Kattenbusch betont, über die Kirche keine einhellige Lehre vorhanden.

In wiefern die Kirche überhaupt als Dogma in Betracht kommt, das hat die Darstellung im vorigen Abschnitt gezeigt. Verhält es sich aber so, wie dort entwickelt wurde, so darf man nicht urteilen, dass die Kirche „nur Cultusgemeinschaft" sei, wie Kattenbusch (S. 335) meint. Denn indem sie Cultgemeinschaft ist — das Wort Cultus in dem weiten Sinne genommen, der schon durch die eigentümliche Art der anatolischen Liturgie geboten ist — ist sie zugleich „Glaubensgemeinschaft". Der Cultus bedeutet ja den Glauben — dies Wort ebenfalls im concreten orientalischen Sprachgebrauch eng gefasst als der in symbolmässiger Geltung stehende Glaubensinhalt oder gleich Dogma. Und noch ein drittes muss hinzugefügt werden: sie ist auch „sittliche Ge-

meinschaft". Das letztere wird im Folgenden an seinem Orte einleuchten.

Zunächst muss hervorgehoben werden, dass die griechische Anschauung den Begriff der unsichtbaren (oder idealen) Kirche nicht kennt. Ich habe deshalb, wo im vorigen Abschnitt von der Kirche die Rede war, „empirisch" hinzugesetzt. Durchweg erklären die Griechen, dass die Kirche das *σύνολον* aller Christgläubigen ist. Mesoloras giebt die approbierte Definition, dass die Kirche ist *τὸ σύνολον τῶν εἰς Χριστὸν ὡς σωτῆρα τοῦ κόσμου πιστευόντων*. Dieselben „müssen durch denselben Glauben und durch dieselben Mysterien geeinigt sein und unter derselben geistlichen Leitung stehen, nämlich unter derjenigen der kanonisch erwählten Bischöfe, der Nachfolger der Apostel". Durch die Näherbestimmung wird der Begriff auf die concrete orthodoxe Kirche eingeschränkt: sie ist die Kirche. Mit Recht weist Kattenbusch (S. 342) die Darstellung, welche Gass (S. 214) giebt, zurück. Nach Gass ist der griechische Kirchenbegriff aus dem religiösen und hierarchischen der Art zusammengesetzt, dass der letztere in den ersteren ursprünglichen (biblischen) hineingeschoben sei. Es muss statt dessen gesagt werden, dass der erstere gar nicht vorhanden ist, sondern dass der Grieche nur die empirische Kirche kennt. Die orthodoxe Meinung ist, dass man es nur mit einer concreten Grösse zu thun haben will (wie auch beim „Glauben", vgl. oben). Das hat Kattenbusch sehr richtig erkannt, und das haben mir griechische Autoritäten mit diesen ausdrücklichen Worten versichert. Es giebt nicht den Unterschied zwischen Reich Gottes und Kirche, nicht den zwischen unsichtbarer und sichtbarer Gemeinde. — Wenn ein in Deutschland gebildeter Theologe die Sache etwas anders darstellt, so ist das seine Privatangelegenheit. Die Schrift *Περὶ Ἀρχῶν* von Damalos ziehe ich nicht gern für Belege heran: sie ist ein unreifes Jugendwerk des Studenten, geschrieben in der Zeit als der Verfasser seine Studien in Leipzig abschloss und eine Menge von Eindrücken aus der

deutschen Theologie ungeklärt in sich trug. Seine „Katichisis“ ist mir wichtiger. In ihr ist mehr Klarheit vorhanden. Dort unterscheidet Damalas (S. 57) die Kirche im weiteren Sinn als Gottesreich und die im engeren Sinn als „die von unserm Erlöser gestiftete Wiederherstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen und die von ihm gegründete geistliche Gemeinschaft Gottes und der Gläubigen, welche die Taufe empfangen, eine Gemeinschaft, mittels welcher der Mensch von den Wirkungen der Urvatersünde befreit, gerechtfertigt, geheiligt .... wird“. Da ist die protestantische Ansicht mit der orientalischen gemischt. Der orthodoxe Standpunkt ist es nicht, der dort vorliegt.

Nach orthodoxer Weise ist „ich glaube an die Kirche“ so viel als: ich glaube, dass in diese Kirche von Christus alle Mittel hineingelegt sind, durch welche Menschen das Heil erlangen. Diese Mittel (d. h. in erster Linie die Mysterien, denn die Paradosis u. s. w.) gehören also zum Wesen der Kirche. Die Kirche als das *ταμεῖον* (die Depositenbank) ist die vollständige Verwirklichung des Heils. Das höchste Gut ist in ihr vorhanden, oder sie ist es selbst. Die Kirche als die durch den Wechsel der Generationen hindurch sich fortpflanzende historische Grösse und als die trotz dieser Historie sich immer gleich bleibende Grösse (Geschichte und Idee in eins) ist die Heilsanstalt. Durch Teilnahme an ihrem Gottesdienst und ihren Mysterien bleibt man ihr Glied und wird des Heiles teilhaftig.

Für die orthodoxe Definition des Kirchenbegriffs gilt immer noch Kyrill von Jerusalem als massgebend. Indem er die Katholicität der Kirche darthut, beschreibt er zugleich das Wesen der Kirche unter dem Gesichtspunkt des Gutes. Kat. XVIII, §. 23: *Καθολικὴ μὲν οὖν καλεῖται* (1) *διὰ τὸ κατὰ πάσης εἶναι τῆς οἰκουμένης, ἀπο περάτων γῆς ἕως περάτων· καὶ* (2) *διὰ τὸ διδάσκειν καθολικῶς καὶ ἀνελλειπῶς ἅπαντα τὰ εἰς γνῶσιν ἀνθρώπων ἐλθεῖν ὀφείλοντα δόγματα περί τε ὁρατῶν καὶ ἀοράτων πραγμάτων,*

ἐπουρανίων τε καὶ ἐπιγείων· καὶ (3) *διὰ τὸ πᾶν γένος ἀνθρώπων εἰς εὐσέβειαν ὑποτάσσειν ἀρχόντων τε καὶ ἀρχομένων, λογίων τε καὶ ἰδιωτῶν· καὶ* (4) *διὰ τὸ καθολικῶς ἰατρεύειν μὲν καὶ θεραπεύειν ἅπαν τὸ τῶν ἁμαρτιῶν εἶδος, τῶν διὰ ψυχῆς καὶ σώματος ἐπιτελουμένων· κεκτῆσθαι δὲ ἐν αὐτῇ πᾶσαν ἰδέαν ὀνομαζομένης ἀρετῆς, ἐν ἔργοις τε καὶ λόγοις καὶ πνευματικοῖς παντοίοις χαρίσμασιν.* Die Kirche bietet also alle für das Heil notwendigen Dogmen der Erkenntnis dar, alle Menschen müssen deshalb ihr folgen und können nur so gottwohlgefällig werden. Aber hiefür ist ausserdem die Tugendübung nötig, und die Kirche ermöglicht dieselbe, indem sie von der Erbsünde heilt und die Vorstellung von der Tugend in ihrer Gesamtidee giebt. Freilich ist später zwischen jene beiden Gebiete, die wir der Einfachheit halber Glaubenserkenntnis und Sittlichkeit nennen wollen, die Welt der Mysterien eingefügt worden. Dadurch ist das gegenseitige Verhältnis beider ein anderes geworden; keineswegs aber hat es sich so gestaltet, dass die Sittlichkeit je als überflüssig gegolten hätte, oder dass die Tugend auch nur als durch die Mysterien an sich vermittelt angesehen worden wäre. Die Mysterien ersetzen nicht das sittliche Streben, sie machen es nicht unnötig und schieben es nicht zurück, — sie bereiten nur die Natur des Menschen so zu, dass er, wenn er sich ethisch bestrebt, sittlichen Erfolg hat. Es ist sogar zu sagen, dass später und jetzt die Verbindung des sittlichen Momentes mit dem cultus- und glaubensgemeinschaftlichen Charakter der Kirche weit enger gedacht wird als bei Kyrill. Deshalb scheint es mir nicht gerecht, wenn man die griechische „Kirche“ als „Naturgemeinschaft“ bezeichnet, um damit auszuschliessen, dass sie ein ethisches Ziel vorstelle. In dem Sinne zwar ist Kattenbusch beizustimmen, dass die griechische Kirche die Arbeit an der Welt nicht als besondere Aufgabe fasst und enthält. Aber man darf nicht dem griechischen Christen als einem Gliede der orthodoxen Kirche das Unchristliche unterschieben, dass er sein Heil für sich realisieren und

„alle andern Christen darüber vergessen“ zu können meine. Auch in unserer Kirche kann man genug egoistisches Heilsstreben bemerken, und wir hüten uns wohl, danach den Charakter unserer Kirche zu bestimmen. Die griechische Kirche hat dem Gedanken an das Heil aller Menschen jederzeit kräftigen Ausdruck gegeben, sie hat in ihrer Liturgie mehrere Fürbitten für die „Brüder“, für Andersgläubige und Ungläubige, und sie nimmt es mit diesen Fürbitten durchaus Ernst. Ferner kann ich nicht finden, dass die erzieherische und sittliche Kraft der Kirche „verhältnismässig kraftlos“ sei, wie Kattenbusch annimmt. Für ihn folgt dies daraus, dass die Kirche eigentlich nichts weiter sei als eine Vereinigung von Menschen, die durch die vom Himmel herabgekommene „andere Natur“ umgewandelt sind und immerfort gewandelt werden. Doch so rein „naturalistisch“ ist das Christentum nicht gedacht. Vielmehr, neben der religiösen (naturhaften) Erneuerung geht die Bethätigung sittlicher Kräfte einher, die nicht naturhaft gedacht werden kann, sondern mit Anspannung des Willens sich durchsetzen soll. Besser: jene ist die Voraussetzung für diese. Auf der neu geschaffenen Naturbasis ist die Sittlichkeit möglich, und deshalb gerade stehen die beiden Momente nicht äusserlich neben einander; eine innerliche Verbindung beider liegt in der Theorie. Die Griechen zeichneten sich ja von je durch die Betonung des freien sittlichen Willens aus, und ihre Dogmatiker heben ihn heute besonders stark hervor. Damit steht in Zusammenhang, dass sie gern den „Glauben“ mit Einschluss der Werke verstehen wollen und sich dafür auf den Jakobosbrief berufen. Daher ist denn auch der Gedanke der von dem Christen, auch dem Laien darzubringenden sittlichen Opfer für das Verständnis des Geistes der Kirche höher zu veranschlagen als Kattenbusch es thut, der nur beiläufig ihn berührt (S. 342 unten, in der Auseinandersetzung mit Gass). Häufig berufen sich griechische Theologen für diesen Gedanken auf Origenes, der den paulinischen Ausdruck des *δοξάζειν τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματί μου* auf mancherlei Art

gewendet und ins praktische Leben hineingezogen hat. (Vgl. Orig. Comment. in Joann. VI §. 33—37. Homil. in Num. Nr. X §. 8 und sonst.) Der Gedanke, dass dem stillen Gebet im Kämmerlein das offene Gebet gegenüberstehe, mit dem der Betende zugleich andre erbaut und ihnen ein Vorbild ist et offerre videtur hostiam in altari quod foris est ad holocaustomata populi constitutum (bei Migne, Patr. gr. XII, p. 639 f.), hat doch auch heute seine eifrigen Vertreter. Wenn Origenes von der θυσία spricht, die jeder Christ darbringen soll, so ist das ein Lieblingsgedanke heutiger Theologen.

Der Kirchengedanke ist nicht vollständig darzustellen, ohne der Hierarchie zu gedenken. Sie erscheint unter doppeltem Gesichtspunkt — nach Kattenbusch — als Hierurgie und als Herrschaft. Über das zweite haben wir jetzt nicht weiter zu reden; was hierüber zu bemerken ist, wurde bereits in dem Kapitel über die Verfassung ausgeführt oder ergiebt sich doch unmittelbar aus jenen Sätzen. Erinnert sei daran, dass die geistliche Jurisdiction die staatliche entlastet, dass der Patriarch und als seine Functionäre die Bischöfe die leichteren Rechtsfragen unter den Christen entscheiden. Noch immer hat das Scepter des Sultans sein Reich nicht so consolidieren können, dass es seine richterliche Macht auf die Rajahs auszudehnen sich getraute — ein den letzteren äusserst angenehmer Zustand, vielleicht der einzige, der ihre Lage einigermassen erträglich macht. — Nehmen wir zu dieser äusseren Herrschaftsstellung der Hierarchie auch die Herrschaft über die Seelen, so ist dies gesamte Herrschaftsgebiet nach zwei Seiten eingeschränkt. Einmal nämlich ist in dem ganzen Bereich der hier besprochenen Länder — man wolle sich an die betreffenden Ausführungen des I. Teiles erinnern — das Laienelement stark an der Verwaltung beteiligt. Nicht allein der Klerus hat die Organisation und Rechtspflege in Händen. Dadurch ist die Verfassung der griechischen Kirche derjenigen bei uns durchaus ähnlich.

In demselben Masse also unterscheidet sich die griechische Ansicht über die Hierarchie von der römischen. Wir haben hier einen Punkt vor uns, wo in der griechischen Kirche der Kastengeist durchbrochen ist, während in der römischen diese eigentlich orientalische Auffassung immer von neuem gestützt wird. Zum andern ist die Hierarchie in ihrer Eigenschaft als Seelenbeherrschung durch den Gedanken der freien Sittlichkeit eingeschränkt, die wir im Kirchenbegriff aufgewiesen hatten. Ihre Macht über das sittliche Leben der Gläubigen übt sie nur in geringem Umfange. Wenigstens muss man sich so ausdrücken, wenn man auch hier die Verhältnisse in der römischen Kirche zum Vergleich heranzieht. (Über die Beichtpraxis spreche ich hernach im Zusammenhang der Mysterien.) Eine Aufsicht über die Lebensführung ihrer Glieder kennt die griechische Kirche nicht ebenso wie die römische. Vielmehr nähert sich die griechische Praxis der „Seelsorge". Die Hierarchie wird nie als Druck empfunden.

Was die Hierarchie in cultlicher Hinsicht anlangt, so muss ich bekennen, aufgrund meiner persönlichen Kenntnisnahme von dem gegenwärtigen Thatbestande die Ansichten nicht teilen zu können, die bei uns hierüber sich eingebürgert haben. Offenbar ist in dieser Hinsicht, ohne dass ein Bruch stattgefunden hätte, manches geändert worden. Die bei uns gangbare Meinung ist die, dass die Priester als diejenigen kirchlichen Personen, welche die Liturgie celebrieren, welche in der Liturgie das höchste Mysterium des Opfers vollziehen und ausserdem alle übrigen Mysterien verwalten, für besonders geartete, durch die Weihen auf höhere Daseinsstufen erhobene, naturhaft umgewandelte, daher Gott näher stehende Menschen zu achten seien als die übrigen Gläubigen. Die Priester gelten also hiernach als eine Kaste besonders heiliger Menschen, denen deshalb auch an sich, eben weil sie Priester sind, der Heilsbesitz garantiert sei. Und die verschiedenen Grade der klerikalen Weihen brächten je eine höhere Stufe der Vollkommenheit mit sich. Das sei dann aber — damit

man dem empirischen Befund nicht ins Gesicht schlage — so zu verstehen, dass diese „Heiligkeit“ freilich etwas anderes ist als ihre factische Sittlichkeit. „Ihre Fähigkeit, die Mysterien zu verwalten, hat nichts zu schaffen mit ihrer persönlichen Würdigkeit.“ Vielmehr was an ihnen das Heilige ist, das ist nach echt griechischer Denkweise die bei ihnen vorzugsweise geänderte Natur, „eine übernatürliche Gestaltung ihrer Persönlichkeit“, die ihrerseits erst die Möglichkeit besserer Sittlichkeit mit sich bringt. Nur als Hierurg und zum Zweck der Hierurgie ist der Priester ein anderer, besonders gearteter Mensch.

Diese Darstellung stützt sich auf drei bedeutende Schriften, verfasst von Männern, die ein hohes Ansehen in der Kirche geniessen. Es sind die Schrift „über das Priestertum“ von Chrysostomos, die Schrift des Dionysios Areopagita „über die kirchliche Hierarchie“, die mit der andern „über die himmlische Hierarchie“ zusammengehört, und die Abhandlungensammlung des Symeon von Thessalonich (*Διάλογος ἐν Χριστῷ κτλ.*). Eigentlich führt nur der Areopagite die fragliche Ansicht durch. Symeon schliesst sich an ihn an und setzt ihn voraus. Beide geben mystagogische Deutungen — Spielereien, möchte man fast sagen — die zwar in der Kirche gern herangezogen werden, da sie dem mystagogischen Zug der orientalischen Fantasie entsprechen. Allein im einzelnen sind ihre Ausführungen nie als „Lehre“ aufgefasst worden, und sie haben nicht den Wert, das Dogma erklärt oder weiter gebildet zu haben. Wenn man jenen Schriften zufolge sagen muss, dass der Priesterstand „die lebendige Mittelstufe zwischen der eigentlichen Menschenwelt und der Gotteswelt bildet und dass sie sich den Engeln anreihen“, so sind das doch Ausdrücke, die zwar für eine mystagogische Ausdeutung des orientalischen Cultusverständnisses interessant sind, historisch interessant, die aber heute jedenfalls nicht die Denkweise der griechischen Welt bestimmen. Ich möchte sogar in Erwägung ziehen, ob die Einzelheiten derselben jemals viel mehr gewesen sind als individuelle

Einfälle, die natürlich von diesem und jenem acceptiert wurden, jedoch nicht ins Gemeinbewusstsein Eingang fanden! In den Kreisen der Klerisei werden jene Gedanken gepflegt worden sein, so dass sie schliesslich die officielle Auffassung wurden. Unselbständige Laienkreise mögen sie sich angeeignet haben. Aber wenn man von den heutigen Verhältnissen aus einen schüchternen Rückschluss wagen darf, so ist zu vermuten, dass im Punkt dieser Frage auch früher ein Unterschied zwischen der officiellen Meinung und der Laienauffassung bestanden hat.

Die Ausführungen des Dionysios Areopagita, die ja hauptsächlich in Frage kommen, sind ein Versuch. Ich gebe zu, dass sie auf den ersten Blick als äusserst consequent erscheinen können: ihre Schlussfolgerungen sind mit Hülfe der alten griechischen Ansicht gezogen, dass das Wesen der Religion in einer Änderung der menschlichen Natur zu suchen ist. Auch lag es für eine bestimmte Geistesrichtung nicht allzu fern, dass die mystagogische Theologie auch das Priestertum mit ihren eigenen Mitteln und unter ihren eigenen Gesichtspunkten betrachten lehrte. Aber diese Geistesrichtung war nur dort vorhanden, wo das Priestertum, und nicht bloss die Kirche, zum notwendigen Heilsmittel geworden war. Dafür dass diese Richtung in der griechischen Welt allgemein verbreitet war, scheinen mir die Beweise zu fehlen. Sicher ist nur, dass ihre Verbreitung von einzelnen Theologen versucht worden ist, die ihrerseits jene Anschauung vom Priestertum hatten. Es ist von Harnack klar dargethan, wie mit dem Erstarren des Dogmas zusammenhing, dass die *μυσταγωγία* sich desselben bemächtigte und eine mystagogische Theologie schuf[1]). Was diese Mystagogie bezweckte, war, „ein streng geschlossenes System göttlicher Ökonomie nachzuweisen, das, mitten im Irdischen stehend, den Eingeweihten durch sinnliche Medien das göttliche Leben zu geniessen giebt".

[1]) A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte [3], Band II, S. 414ff.

Für denjenigen, der auf dem Boden des Dogmas stand, gehörten in ein solches System alle Heilsmittel und vor allem die Kirche samt ihren Mysterien. Über diese cultlichen Mittel konnte die Mystagogie des Dogmas im allgemeinen nicht hinausgehen. Betreffs der Hierarchie begnügte man sich damit, einzelne Deutungen aufzustellen, wie dass der Priester im Cult Christus oder einen Engel repräsentiere. Etwas ganz anderes ist es aber, wenn dem Areopagiten zufolge die Priester in ihren verschiedenen Graden untergeordnete Stufen der Engel, Halbengel (auch bisweilen Überengel), wirklich sind. Damit war in der That die Befugnis der Mystagogie überschritten. Denn die Unterscheidung, die aus den Ausführungen des Pseudodionys abstrahiert werden muss, dass die Priester zwar als Menschen Sünder, als Cult- und Mysterienträger aber heilig sind, passt nicht zur griechischen Denkweise, die sich (vgl. S. 284) auf die concret-empirische Grösse richtet, also auf den Priester, wie er als Mensch ist. An jene Priester muss man glauben. Aber das ist nicht griechisch. Ebenso wenig wie die Kirche, obwohl es heisst *πιστεύω εἰς μίαν . . . ἐκκλησίαν*, Gegenstand des Glaubens in unserem Sinne ist, ebenso wenig giebt es für den Griechen das Priestertum als Glaubensobject. Und deswegen sind die Ausführungen des Areopagiten als individuelle zu bezeichnen, die mit dem common sense nicht zusammenstimmen.

Was aber Chrysostomos, den er zur Grundlage hat, schildert, das entspringt dem persönlichen Gefühl der eigenen Unwürdigkeit für das Bischofsamt und kann nur richtig verstanden werden, wenn es von hier aus betrachtet wird. Ihm steht vor der Seele, wie beschaffen ein Bischof sein solle, wie rein, wie weltabgezogen und gottzugewandt. Weil das Priestertum eine so hohe Aufgabe hat, die Vermittlung des Göttlichen für die Menschen, deshalb sollen nur solche Männer für dies Amt geweiht werden, die in sittlicher Beziehung besonders tüchtig sind. Voraussetzung für das Einzelne ist seine Cultustheorie. Weil der Priester den Dienst am Heiligen versieht, deshalb soll er so rein

wandeln als ob er nicht auf Erden lebte, sondern im Himmel inmitten der Erzengel. Wenn die Liturgie gefeiert wird, so fasst der Priester den Herrn selbst an, seinen Leib „tötet" er und bereitet „das Heilige". Und wiederum — nicht der Kleriker allein befindet sich bei der Celebrierung in einer höheren Sphäre. Zu seinem zum Bischof geweihten Freunde Basilios spricht Chrysostomos diese Worte, auf alle Gläubigen haben sie Bezug: allen, die an der liturgischen Feier teilnehmen, ist es, als hätten sie der Erde Schranken verlassen und als seien sie in den Himmel versetzt. Welch' hohe sittliche Forderungen sind folglich an den Kleriker zu stellen! In diesem Gedanken ruft er aus, dass das geistliche Amt ein φριχῶδες sei, man müsse davor zittern, wie der Apostel Paulos beim Gedanken an seinen Beruf gezittert habe. — Wer aber zittert, der hat nicht eine Natur, die eigens umgewandelt wäre für diesen Beruf, so dass derselbe etwas Selbstverständliches wäre. Im Gegenteil, die Anschauung vom geistlichen Beruf liegt bei Chrysostomos durchaus auf der Linie der ethischen Betrachtungsweise. Chrysostomos sagt nicht, was der Kleriker seiner Natur nach ist, sondern wie er der auf ihm liegenden Verantwortung gemäss sein soll. (Vgl. *Περὶ ἱερωσύνης* III, 4. 6. 7. VI, 1. 2.)

Einen neueren Anhaltspunkt für seine Auffassung als den Symeon von Thessalonich († 1429) führt Kattenbusch nicht an. Was aber die gegenwärtige Auffassung anlangt, so finden sich in ihr keine Anhaltspunkte für die gangbare Anschauung, die Kattenbusch S. 346 ff. schildert. Speciell über die Würdigung des Areopagiten möchte ich beiläufig erwähnen, dass der namhafteste griechische Kirchenhistoriker Kyriakos, Professor in Athen, (und mit ihm andere) die Echtheit der Dionysischen Schriften nicht mehr fest halten, dieselben vielmehr ins Ende des vierten oder in den Anfang des fünften Jahrhunderts setzen[1]). — Ich will das Schwergewicht nicht einmal darauf legen, dass

[1]) Kyriakos, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία Τομ. Α. § 118.

sich im griechischen Volke keine sonderliche Wertschätzung seiner Geistlichen und des geistlichen Standes findet (hierzu ist zu vergleichen, was hernach über das Mönchtum gesagt werden wird); es könnte mir eingewandt werden, diese geringe Wertung folge aus der mangelhaften geistigen Vorbildung der gewöhnlichen Priester, aber damit sei nicht widerlegt, dass doch die alte Idee officiell fest gehalten werde und dass als ein innigst zu wünschendes Ziel gelte, diese Idee zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Darauf müsste ich erwidern, dass auch keiner der höheren Kleriker, keiner der gebildeten Laien, die für ihre kirchlichen Zustände ein lebendiges Gefühl haben, mir von dieser „Idee" etwas zu sagen wusste. Ich bin in jene Länder gegangen, erfüllt mit unserer wissenschaftlichen Ansicht über die griechische Hierarchie, und ich habe einsehen müssen, dass ich mit einem Vorurteil ausgerüstet war, das ich ablegen musste. Mag sein, dass das Nichtvorhandensein dieser Idee auf die Jahrhunderte währende culturelle und politische Depression zurückzuführen ist — darüber habe ich nichts zu sagen, nur dem im griechischen Mittelalter heimischen Historiker steht in dieser Frage das Wort zu. Ich halte mich an die Gegenwart und habe folgendes hinzuzufügen.

Nirgends habe ich, weder im Volk noch beim Klerus, das Bewusstsein angetroffen, dass der Klerus der Inhaber besonderer geistiger Naturkräfte sei. Natürlich ist das Priestertum als kirchliches Amt eine schlechthin notwendige Institution, weil die Kirche selbst eine solche ist. Daher ist es richtig und wurde schon vorhin ausgeführt, dass „die priesterliche Verwaltung der Mysterien die conditio sine qua non" dafür ist, dass die Menschen das Heil gewinnen; eben deshalb hat ja der Gedanke eines allgemeinen Priestertums innerhalb der griechischen Kirche keine Stelle. Das Amt ist als solches geschieden von denen, welchen es dient. Aber die Priester selbst gehören denjenigen zu, denen gedient wird. Keineswegs steht es so, als ob der Priester in religiöser Beziehung vor den

Laien etwas voraushabe. Wenn man das meint, so trägt man aus der römischen Anschauung in die griechische ein. In religiöser Hinsicht ist der Patriarch nicht mehr als der kleinste Bischof und dieser nicht mehr als der Priester und der Laie. Titel wie „Allheiligster" sind blosse Ehrentitel. Der Handkuss, den der einfache Mann seinem Priester giebt, muss mit der Erwägung gewürdigt werden, dass der Orientale bei seinen Begrüssungen überhaupt formeller und ceremonieller ist als wir, und dass der Kuss in seinen verschiedenen Formen im türkisch-griechischen Orient viel verbreiteter ist als bei uns. Auch der Türke küsst einer Person, die er besonders ehren will, die Hand. (Ich selbst war öfters in der Lage, einen mir angebotenen Handkuss abwehren zu müssen.) Ferner ist der Kelch nicht für den Priesterstand reserviert. Dass der Laie das Abendmahl in anderer Form geniesst, indem ihm mit einem Löffel das mit dem Wein gemischte Brot aus dem Kelche dargereicht wird, hat seinen Grund in einer durch das Verwandlungsdogma bedingten Zweckmässigkeitsrücksicht: nichts von dem Blute des Herrn zu verschütten. Keineswegs liegt der Grund in einer Sonderstellung des Priesters. Aus dem Charakter des Cultus folgt die Stellung des Priesters, und nicht umgekehrt. Das Ziel der Eucharistie aber ist dasselbe für den Priester wie für den Laien, beide erfahren eine θέωσις oder eine ἕνωσις πρὸς τὸν θεόν. Der Priester hat kein geringeres Bedürfnis hiernach. Es ist keine blosse Phrase, wenn er sich demütig als grossen Sünder bekennt. Seine Selbstvorbereitung für den Genuss tritt mehr hervor als die liturgisch geleitete Vorbereitung der Laien: das entspricht dem allgemein orientalischen Zuge nach Symbolisierung des Innerlichen durch Äusserliches und nach greifbarer Darstellung des Religiösen (wiederum das Concrete!). Selbst dass der Priester Christum darstelle, ist eine mystagogische Deutung, die gegenwärtig nicht bekannt ist. In den Büchern, die zur Belehrung des Volks geschrieben werden, aber auch in denen, die als Anweisung für den Klerus dienen, findet sie

sich nur in der Form, dass z. B. der „kleine Einzug“ symbolisieren solle, dass Jesus als Verkündiger des Evangeliums in die Menschenwelt kam. Jede persönliche Ausdeutung unterbleibt. Wirklich mystagogische Deutungen der liturgischen Momente sind im Volksbewusstsein nicht vorhanden.

Auch den mit den verschiedenen Graden der klerikalen Weihen verbundenen Functionen möchte ich nicht zu viel Gewicht beimessen. Wie wenn ein Grieche, der unsere Kirche beschreibt, eine besondere charismatische Begabung des ordinierten Geistlichen daraus folgern wollte, dass der nicht ordinierte Prediger den Segen nicht mit erhobenen Armen sprechen darf! Wie dem Bischof die *χειροτονία* vorbehalten ist, so dem Generalsuperintendenten die Ordination. Eine jede Kirche muss ihren Amtsbegriff wahren. Die äussere Ordnung verlangt, dass Ämter unterschieden werden. Verantwortungsvolleren Ämtern höhere Achtung. Das wird in der griechischen Kirche durch die verschiedenen Plätze zum Ausdruck gebracht, die den Inhabern der verschiedenen Rangstufen beim Gottesdienste zukommen. Entsprechend der förmlichen Höflichkeitsbezeigungen bei den Orientalen sind die folgenden Vorschriften ausgebildet. Der Diakon und der Priester haben überhaupt keinen Sitzplatz; höchstens kann letzterer an der Seite des Synthronon sich ausruhen. Für den Bischof ist der Thronos und der mittelste Platz im Synthronon bestimmt. Kommt ein Bischof in eine Eparchialkirche zur Messe, so ist er stets der Celebrierende. Kommt ein Metropolit in eine bischöfliche Kirche, so celebriert in der Regel der Bischof; der Metropolit nimmt stets den Thronos ein (die Bemerkung von Kattenbusch, S. 348 Anm. ist unrichtig), und der Bischof steht, wenn er nicht celebriert, entweder neben ihm oder ihm gegenüber neben dem andern Chor. Niemals aber darf der Metropolit auf dem Synthronon Platz nehmen. In diesem Sinne lautet die formelle Antwort, die er vom Bischof auf die stets gepflogene Ankündigung seines Besuches erhält: der Bischof

räume ihm den Thronos ein δίχα τοῦ ἱεροῦ συνθρόνου. Wenn also bei einem solchen Besuche der Metropolit selbst die Messe abhält, so nimmt niemand das Synthronon ein, sondern der Bischof steht immer zur Seite des Metropoliten. Noch kann hier ein eigentümlicher Brauch in Konstantinopel erwähnt werden: am Tage des Chrysostomos nimmt der Patriarch in der dortigen Patriarchatskirche den Thronos nicht ein, sondern steht in dem kleineren παραθρόνιον, während im Thronos das Bild des Heiligen aufgestellt ist.

Nun ist noch die Frage, welches die Auffassung der Priesterweihe ist. Unter welchem Gesichtspunkt wird sie gewertet? Welcher ist ihr Erfolg für den zu Weihenden? — Gleich an dieser Stelle wollen wir deshalb das Mysterium der ἱερωσύνη oder χειροτονία betrachten. — Der Klerus umfasst drei Grade (βαθμοί): Diakon, Presbyter (Priester), Bischof. Die niederen Kirchenbeamten, Anagnost, Psaltist und Lampadarios, zählt man, heute jedenfalls, nicht mehr zum Klerus, und dem entsprechend erhalten sie auch keine eigentliche Weihe, keine Chirotonie, kein Mysterium des Amtsantritts. Sie bekommen nur eine χειροθεσία, durch die sie (gewöhnlich vom Priester) verpflichtet werden, und bei der das Kreuzeszeichen, die „Versiegelung" (σφραγίς) das wichtigste Moment ist. Da der Subdiakonat in der griechischen Kirche nicht mehr besteht (ich hörte, in der russischen sei er noch vorhanden), so giebt es also sechs kirchliche Amter, von denen drei als klerikale gelten. Orarion und Sticharion erhalten auch die niederen Beamten bei der Chirothesie, jedoch können diese beiden Gewandstücke selbst von den Knaben, die bei dem „grossen Einzug" als Licht- und Sigillenträger fungieren, getragen werden, also von Personen, die gar keine Weihe empfangen haben.

In die drei klerikalen Ämter gelangt man durch das Mysterium der Chirotonie. Nach dem Russen Philaret (Katechismus, deutsch von Blumenthal, S. 343) wird dadurch dem zu Weihenden die Gnade verliehen, „andere geistig umzuwandeln und zu erziehen mittels der Lehre

und der Sacramente". Aber das wird — wenigstens bei den Griechen — nicht als eine eigentümliche Naturausstattung aufgefasst; und beim Vollzug der Sacramente tritt ja in der That die Person des sie spendenden Priesters gänzlich hinter die heilige Handlung zurück, wie auch Kattenbusch (S. 447) bemerkt. Der Kleriker ist nur als Diener an der Gemeinde, als Handlanger der göttlichen Gnade gedacht. Als solcher wird er beim Amtsantritt „geweiht", sanctioniert (*καθιεροῦται*). In diesem Sinne definiert auch Mesoloras (S. 101) die Priesterweihe als dasjenige Mysterium, „in welchem der heilige Geist mittels der Handauflegung des Bischofs auf den Ordinanden und mittels des auf ihn verlesenen Gebetes (dass die göttliche Gnade herabkommen möge) den erwählten designierten Diener der Kirche weiht (sanctioniert, *καθιεροῖ*)".

Die Ceremonie ist für die drei Grade je modificiert. Wer Bischof werden will, muss die beiden andern Weihen empfangen haben. Aber auch wer Diakon werden will, soll zuvor zwei andere Weihen empfangen: er wird am Morgen desselben Tages, vor Beginn der liturgischen Feier, formell zum Anagnost und Subdiakon geweiht. So sehr klebt die Kirche am alten Herkommen, dass sie, nachdem die eine dieser beiden Stufen aus der Reihe der klerikalen gestrichen, die andere gänzlich aufgehoben ist, durch diesen Formalismus eine alte Vorschrift zu wahren sucht, statt sie aufzuheben! Alle klerikalen Weihen geschehen in Verbindung mit der Liturgie. Die Diakonenweihe findet nach der Einweihung der Gaben und den Commemorationen, unmittelbar vor der Communion selbst statt. Der Candidat wird von zwei Diakonen zum Altar geleitet, vor dem der Bischof steht, während seine bisherigen Genossen, aus deren Reihe er heraustritt, dem Bischof zurufen: *κέλευσον, κέλευσον, κέλευσον, Δέσποτα ἅγιε* (gieb den Befehl zur Ordination). Dieser führt den Ordinanden drei Mal um den Altar und liest dann „mystisch" Gebete, dass der heilige Geist auf den Ordinanden herabkomme. Der Chor singt unterdes Troparien. Der Ordinand

kniet nieder, der Bischof ernennt ihn zum Diakon und bekleidet ihn mit dem Sticharion und ruft drei Mal: „würdig!“ und das Volk setzt diesen Ruf fort. Zahlreiches Verbeugen und Küssen des Altars und des Bischofs seitens des Ordinanden begleitet alle Handlungen. — Die Priesterweihe ist ganz ähnlich. Sie findet nach dem „grossen Einzug“ statt, nachdem der Chor den cherubischen Hymnus beendet hat. (Bekleidung mit dem Epitrachilion.) — Ein Bischof muss von mindestens zwei Bischöfen geweiht werden, und zwar gleich zu Beginn der Liturgie, nachdem das Dreimalheilig gesungen ist. Bei der Feier hat der Bischof das Constantinopolitanum zu sprechen und ein persönliches Glaubensbekenntnis (gewöhnlich eine Paraphrase von jenem) und den sieben ökumenischen Concilien Treue zu geloben. Der rangälteste Bischof legt ihm zuerst, dann die übrigen anwesenden Bischöfe, das Evangelium auf das Haupt. Er ernennt ihn zum Bischof und legt ihm den Ornat an. Zuletzt Überreichung des Stabes. — Ausdrücklich ist bestimmt, dass niemand an demselben Tage Diakon und Presbyter, oder Presbyter und Bischof werden könne, und dass in Einer Liturgie nicht zwei Personen zu dem gleichen Grade geweiht werden dürfen. Das Minimalalter für den Diakon ist das 25., für den Priester und Bischof das 30. Jahr.

Aus dieser Feier der Chirotonie wird niemand folgern wollen, dass der Kleriker durch die Weihe aus dem Zusammenhang der gewöhnlichen Sterblichen herausgehoben werde. Ein solcher Gedanke ist durch nichts involviert. Der Gesichtspunkt des Amtes ist der durchschlagende, und der Träger des Amts wird der Leitung des heiligen Geistes befohlen. Eine dreifache Function liegt nach den Neueren in dieser Bestallung: die Hirtengewalt, die Lehrbefugnis und die Verwaltung der Mysterien. Eine doppelte Forderung wird aufgestellt: dass der Kleriker an Einsicht und sittlichem Ernst der Gemeinde ein Vorbild sei.

Die Mysterien oder τελεταί (die Sacramente) sind unveräusserliche Bestandteile des Cultus, insofern für die Masse Dogma. Sie sind das in derselben doppelten Weise wie die Liturgie: einerseits findet das Volk in ihnen intellectuelle Momente, die es für sich als Glaubenssätze herausnimmt, andererseits gilt von den Mysterien in besonderen Masse, dass sie als Vollziehungen göttlicher Ordnungen Dogmen sind. Die Liturgie steht in diesem Range vermöge der παράδοσις; die Mysterien beruhen auf λόγια τοῦ θεοῦ. Und diese λόγια haben alle den Einen Klang: Einweihung in die Gemeinschaft mit Gott, Geniessung des Göttlichen auf Erden. Tritt das Göttliche selbst in die Sinnlichkeit ein, so wird es sich den menschlichen Sinnen symbolisieren. Und nun wird das Dogma concret, greifbar, indem das Heilige selbst anschaubar und greifbar wird. In den Mysterien tritt gleichsam das Dogma in den Menschen hinein, sie sind die Fleischwerdung des Dogmas. Eine solche Verbildung und Veräusserlichung des Dogmas, wie sie dieser Wendung zum Grunde lag, war erst möglich, als die Kirche gänzlich mit jeder Art des Intellectualismus gebrochen hatte, anders ausgedrückt, als der hellenische Geist abgeschwächt war. Mystagogie und Mystik gehen nun zusammen. Als Ritus, der mit bestimmten Dingen vorgenommen wird, erscheint nunmehr das Dogma — die einzige Form noch, in welcher es dem orthodoxen Christen entgegentritt! Welch' eine Form für ein Dogma! Sie wurde nicht allein von jener Einsicht gegeben, die den dogmatischen Satz für irrelevant erklärt, weil die Religion in der Unmittelbarkeit des Gefühles lebt. Vielmehr, wo die Religion ihrer Innerlichkeit entkleidet ist und zum ganz Mittelbaren geworden, da ist jene Form entstanden. Wir dürfen uns durch das mystische Element, das in der mystagogischen Theologie schwach enthalten ist, nicht täuschen lassen. Gewiss, der orthodoxe Christ bemüht sich auch, kann sich bemühen um ein inneres Leben; herrliche Blüten hat die Mystik auch auf diesem Boden getrieben. Auch bin ich überzeugt, dass viele Glieder der

orthodoxen Kirche wahrhaft religiös sind, religiös in unserm Sinne. Aber jene Mystik hat nur den Schein. Ihr fehlt die Unmittelbarkeit, die Selbständigkeit des religiösen Lebens, sie ist eine abgeleitete, darum gemachte (scholastische) „Religiosität". Ohne den Anhalt an den Mysterien würde dem orthodoxen Christen alles fehlen, was seine Frömmigkeit stützt. Ohne die Mysterien würde er fast nichts aufzuweisen haben, womit er sich als Christen documentieren könnte — die Väter der Kirche würde er verehren; weshalb? — um ihrer Wunderthaten willen! In diesen Wundern hätte er dann sein Dogma; diese Wunder würden sich noch heute wiederholen sollen; das verzerrteste Bild von Afterreligion stände vor uns. Als Gegengewicht hiergegen erscheinen die Mysterien, sofern sie der Inbegriff der Geisteskräfte des Christentums sein sollen; auch in diesem Sinne sind sie Dogma oder stehen in dem Werte des Dogmas: gegen jene Afterreligion sind sie das notwendige Correctiv, eine Aufgabe, die stets in irgend welchem Grade dem Dogma zusteht.

Über die einzelnen Mysterien will ich mich kurz fassen. Neuere Dogmatiker unterscheiden die Mysterien im engeren und weiteren Sinne. Im engeren versteht man darunter Taufe und Abendmahl als die zum Heil absolut notwendigen (*ἀπολύτως ἀναγκαῖα πρὸς σωτηρίαν τοῦ ἀνθρώπου*), im weiteren Sinne sind Mysterien auch *πᾶσαι αἱ ἱεραὶ ἐκεῖναι τελεταὶ αἵτινες μεταδοτικαὶ οὖσαι τῆς θείας χάριτος ἐνεργοῦσι μυστηριωδῶς*[1]). Das sind die übrigen fünf. Diese Zweiteilung ist wichtig geworden, seitdem auf dieser Basis die dogmatische Einigung mit der altkatholischen und anglicanischen Kirche auf der Bonner Conferenz von 1874 angebahnt wurde[2]). — Damalas unterscheidet die Taufe als das in die Kirche einführende Mysterium von den andern

[1]) Z. Rossis, Δογματική, λιθογραφεῖσα κατὰ τὰς παραδόσεις αὐτοῦ ἐπιμελείᾳ Ἀγγελοπούλου. Athen 1891. S. 529.

[2]) Ἔκθεσις πρὸς τὴν Ἱερὰν Σύνοδον τῆς Ἑλλάδος περὶ τῆς ἐν ἔτει 1874 ἐν Βόννῃ συνόδου. σ΄ 18.

sechs als den ἁγιάζοντα μ. (In Anlehnung an seine Unterscheidung einer χάρις δικαιοῦσα und ἁγιάζουσα.) Als Wirkung der Mysterien gilt stets die Mitteilung der unsichtbaren rettenden Gotteskraft oder des hl. Geistes. — Da das Mysterium der Priesterweihe schon besprochen ist, so erübrigt jetzt, die sechs anderen zu betrachten.

1 und 2. Taufe und Chrisma. Zwei verschiedene Mysterien sind es, die wir hier zusammenfassen, weil das zweite so völlig in das erste hineingewachsen ist, dass der liturgische Vollzug der ersteren sich nicht vollständig geben lässt, ohne das zweite Mysterium zugleich zu schildern. — Dass der Kirchenbegriff nicht ausgebildet, nicht einheitlich durchgeführt ist, macht sich hier geltend. In welche Gemeinschaft wird der Täufling aufgenommen? Wie stellt sich die Kirche bei der Aufnahme von Häretikern und Abgefallenen? Die verschiedensten Antworten sind in Bereitschaft. Die Griechen sehen hier einen Punkt, wo sie sich uns gegenüber der Freiheit und Dehnbarkeit rühmen könnten! Allein so vermögen wir gerade diese Haltung der Kirche nicht zu beurteilen. Wie es als ein Zeichen von Schwäche zu erachten ist, dass sie über ihr eigenes Wesen nicht zur Klarheit gekommen ist, so beweist dies alles nur, dass sie überhaupt nicht den Lebensmut hat, zu Dingen, die von den Vätern nicht entschieden wurden, definitiv Stellung zu nehmen. Griechen und Russen — beide jetzt als Glieder derselben „orthodoxen Kirche“ in Betracht kommend — sind uneins, die Russen verwerfen die Wiedertaufe, bei den Griechen ist sie ausdrücklich vorgesehen. Die griechische Kirche tauft also nicht in die Christenheit hinein, sondern in sich selbst; das zeigt von neuem, wie sehr der concrete Begriff der Kirche durchgeschlagen hat. Andererseits ist auch bei den Griechen die Ketzertaufe nicht Dogma. In der That ist eine verschiedene Verfahrungsweise üblich geworden. Während die einen den übertretenden Ketzer völlig taufen, begnügen sich andere damit, nur das zweite Mysterium, das Chrisma ihm zu erteilen und bei einem übertretenden Kleriker nur

die Handauflegung zu vollziehen. Die Frage kam einmal wieder zur Sprache, als 1892 die in Bethlehem ansässigen Armenier, ca. hundert Personen, zur griechischen Kirche übertraten und völlig getauft wurden. Vor etwa zwei Jahren traten in der Metropolie Heraklea einige Armenier zur griechischen Kirche über, und der Metropolit hat sie allein durch das Chrisma aufgenommen. Entschieden ist die Frage bis heute nicht, wiewohl sich in der Theorie die Stimmen zu mehren scheinen, die bloss für die Ertheilung des Chrisma sich erklären. — Die Kirche hat gestattet, dass im Nothfall die Taufe von jedem orthodoxen Christen, Mann oder Frau, vorgenommen werden kann. Das war schon in der Confessio orthodoxa (I. Antwort 103) ausgesprochen. Das Gesetz über die Pflichten der Pfarrer, das 1858 für Hellas erschien, verlangt, dass eine solche Taufe dem kirchlichen Ritus entsprechend ergänzt werde (d. h. dass seitens eines Pfarrers der Vollzug der Taufe declariert werde).

Die Wirkung der Taufe ist die geistliche Reinigung, d. h. die Tilgung der vorherbegangenen Sünde, bei einem Kinde nur Tilgung der Erbsünde. Als ἀναγέννησις und σωτηρία bezeichnet man das Ziel. Aber es ist nicht correct, wenn die Taufe noch als Wiedergeburt vorgestellt wird. Diese geht eigentlich erst im Mysterium des Chrisma vor sich, dieses ist das Sacrament des beginnenden neuen Lebens, während die Taufe eigentlich nur die Bahn frei gemacht hat, auf der jenes sich entfalten kann. Das Chrisma, τὸ δὲ μύρον χρῖσμα (weniger gebräuchlich bloss μύρον) ist dasjenige Mysterium, ἐν ᾧ ὁ ἱερεὺς τοῦ ἁγιάσματος ἢ καὶ πρεσβυτέρου χριόμενος, διὰ τοῦ ἁγίου μύρου καὶ χειροθετούμενος λαμβάνει τὴν σφραγῖδα τῆς δωρεᾶς καὶ τὸν ἀρραβῶνα τοῦ ἁγίου πνεύματος[1]. Dieses Sacrament γίνεται ἀρχὴ τοῦ πνευματικοῦ βίου (Damalas), und man behauptet, dass diese Gnade der Gaben das ganze Leben über bleibe, aber verloren gehe, sobald man sich von der orthodoxen Kirche

[1] Rossis, a. a. O., S. 535.

trennt. Daher die Wiederholung des Myron bei Aufnahme von Ketzern und Renegaten nie angefochten wurde. Dass das heilige Öl, mit welchem die Salbung vorgenommen wird, das ἅγιον μύρον, aus vierzig verschiedenen Substanzen (Ölen, Wein, Balsamen) in höchst solenner Weise für das Gros der Orthodoxie vom ökumenischen Patriarchen bereitet und versendet wird (nur die Kirchen von Russland und Rumänien es für sich bereiten), wurde im I. Teil erwähnt. Aber es muss dabei beachtet werden, dass bei der Bereitungsceremonie vom Patriarchen ein Gebet gesprochen wird, des Sinnes, dass Gott die Gnade des heiligen Geistes auf das Myron senden möge. Die Mitteilung des Geistes an eine dingliche Substanz ist etwas Anderes als diejenige an eine Person! Mit dieser Geistesgnade zusammen, die es enthält, wird das Myron aufbewahrt und verschickt. So heftet sich naturgemäss in der Volksvorstellung — und auch die dogmatische Ansicht schliesst diese Auffassung eher ein als aus — an dieses heilige Öl selbst der Gedanke von etwas sichtbarem Heiligen. Obwohl die Bereitung dem Patriarchen (als ökumenisches Reservatrecht, nicht als sacrales, s. S. 28f.) vorbehalten ist, so darf doch jeder Presbyter das Sacrament mit dem Myron spenden.

Der liturgische Vollzug dieser combinierten Mysterien ist folgender.

a. Vorbereitung des Taufactes. Die Taufe findet, wie schon bei der Beschreibung des Taufbeckens erwähnt wurde, fast ausnahmslos im Hause statt, und zwar ohne Rücksicht auf Stand und Vermögen der Eltern. Deshalb wird das Taufbecken vom Diakon (resp. vom Priester selbst) aus der Kirche ins Taufhaus getragen und hier entweder auf einem Gestell oder auf dem Fussboden aufgestellt. — Das Kind ist völlig entkleidet. Einleitungsgebete. Der Priester wendet das Kind mit dem Gesicht nach Osten, haucht ihm drei Mal ins Gesicht (Verscheuchung der bösen Geister), versiegelt es (σφραγίζει) mit dem Zeichen des Kreuzes, sagt vier Exorcisationsformeln und fragt den

Täufling drei Mal: hast du dem Satan entsagt? (*ἀπεκτάξω τῷ Σατανᾷ*;) der Pate (*ἀνάδοχος*, vulgär *νονός*, einer ist vorgeschrieben) antwortet an Stelle des Kindes: ich habe entsagt. Darauf wenden Priester und Pate sich ebenfalls nach Osten. Priester: hast du dich Christo zugesagt? Antwort des Paten: *συνεταξάμην*. Der Pate bekräftigt das durch Recitation des Credo, worauf der Priester ein Bekenntnis zur Trinität spricht.

b. Taufact. Priester: Gepriesen sei das Reich des Vaters, des Sohnes u. s. w. Gebete, dass Gott das Wasser heilige. (Es ist gewöhnliches temperiertes Wasser, und bemerkt wird, dass es ohne Zuthat sei; doch wird sogleich Öl hineingegossen.) Der Priester schlägt das Kreuz über dem Wasser, segnet es und bläst es an zur Verscheuchung des Bösen. Dann segnet er gewöhnliches Öl, *ἔλαιον*, unter dem Zeichen des Kreuzes — es bedeutet das *ἔλαιον ἀγαλλιάσεως* der alttestamentlichen Bildersprache. Von diesem Öl giesst er in das Wasser und salbt mit ihm das Kind. Gewohnheitsceremonie ist geworden, dass auch der Pate den Täufling mit diesem Öle salbt. Der Priester spricht Psalmsprüche während dieser Salbung, die in der Regel sehr gründlich an Armen und Beinen ausgeführt wird. Das Kind wird nun ins Wasser gestellt, das ihm bis zur halben Brust reicht. Sein Kopf wird drei Mal untergetaucht. Dabei die Worte: „Getauft wird der Knecht Gottes — hier erfolgt gewöhnlich die Namengebung; jedoch nicht immer; siehe hernach! — in den Namen des Vaters, amen, und des Sohnes, amen, und des hl. Geistes, amen". (Merkwürdiger Weise geben die Erklärungen nicht an, dass sich die dreimalige Untertauchung auf die Trinität beziehe, sondern deuten sie nach der Auferstehung Jesu am dritten Tage.) Der Täufling wird nun mit einem weissen Gewand bekleidet (geistliche Reinheit). Dann folgt

c. die Salbung mit dem Myron an Stirn, Augen, Ohren, Nase, Mund, Brust, Hand- und Fussflächen. Wie bei der Taufe als die sinnlichen sichtbaren Zeichen das Wasser, die dreimalige Untertauchung und die Annunciation

betrachtet werden, so beim zweiten Mysterium das Myron und das verbum solemne: *Σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου, ἀμήν.*

d. Vollendung der Tauffeier. Das Kind ist jetzt in den Händen des Paten und, wenn nicht vorher, so erfolgt jetzt die Namengebung[1]). Der Priester schneidet nun von dem Kopf des Kindes einige Haare ab zum Zeichen der Gottgeweihtheit. Der Pate und die übrigen Angehörigen gehen mit dem Kinde hinter dem Priester in fröhlichem Zuge drei Mal um das Taufbecken herum und singen: *Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.* Folgt Verlesung von Rom. 6 3–11 und Matth. 28 16–20. Zum Schluss verkündigt der Priester das Resultat: „Du bist getauft, erleuchtet, mit Myron gesalbt, geheiligt, losgekauft in den Namen des Vaters . . .“

Es fällt sofort auf, wie durch diese Auffassung des Mysteriums, vor allem durch die Verbindung des Chrismas mit der Taufe, die genuine ethische Anschauung der Griechen gekreuzt ist. Das neue Leben, das sittliche Leben ist als principiell in den jungen Menschen hineingelegt gedacht. Durch den Mysteriencult ist der ethische Grundgehalt des griechischen Christentums überwuchert.

3. Die Eucharistie oder Abendmahlsfeier, ἡ

[1]) Die Namengebung an einer der beiden angegebenen Stellen ist durchaus das Reguläre. Dass dieser unter d beschriebene Actus die Beendigung des Taufactes selbst ist, geht deutlich daraus hervor, das die Schriftlectionen und die Verkündigung des Resultates („du bist getauft . . .“) hier erfolgen. Es ist möglich, dass früher die Namengebung vor der Taufe, etwa am achten Tage nach der Geburt (was Kattenbusch als allgemein annimmt, S. 407 Anm. mehrfach stattfand. Ich habe zuverlässig erfahren, dass es jetzt nur ganz vereinzelt, in abgelegenen kleinen Orten vorkommt (resp. sich erhalten hat). Als ein solcher Ort ist mir Pherteki bei Ikonium genannt worden; dort findet am achten Tage Einsegnung der Wöchnerin und Namengebung statt, während die Taufe selbst allgemein nach etwa 3–4 Wochen, spätestens am 40. Tage sein soll. — DerName ist gewöhnlich nicht der des Tagesheiligen. — Von einer Nachfeier der Taufe (in der Kirche, Kattenbusch a. a. O.) habe ich nichts erfahren.

θεία oder ἁγία εὐχαριστία, ist ihrem Vollzuge nach im Zusammenhang der Liturgie geschildert worden. Sie ist das Mysterium. Mit der Taufe hat sie gemein, dass beide die für jeden Christen „absolut notwendigen" Mysterien sind, und sie ist nun dasjenige, welches der Christ möglichst oft empfangen soll, weil dadurch sein Christsein zur Vollkommenheit geführt wird. Dadurch — denn alles Glaubensleben und alles sittliche Leben wird erst durch die Einverleibung des Leibes und Blutes Christi ermöglicht. Freilich darf auch der Christ, der dies Mysterium erhalten hat, sich nicht dabei beruhigen; er muss sich sittlich anstrengen. Aber die Sittlichkeit ist nichts Selbständiges — sie ist ebenso abhängig wie der Glaube von dem Vollzug der Mysterien. Nur die Taufe wirkt rückwärts, alle andern wirken vorwärts: deshalb ist die Unterscheidung von Damalas, die angeführt wurde, ganz correct: die Taufe „rechtfertigt" (das Wort ist dann fast identisch mit „gerecht machen"; die Taufe tilgt die Sünden), die anderen Mysterien „heiligen", weihen. Chrisma und Abendmahl sind diejenigen, bei denen die magische Wirkung, die Beeinflussung der menschlichen Natur für die Zukunft die Hauptwirkung ist. Und während das Myron die Kraft des hl. Geistes als allgemeine Potenz verleiht, so wird durch die Eucharistie diese innerhalb der menschlichen Natur ruhende Potenz entbunden, mit den Kräften der Natur vereinigt. So erscheint das Verhältnis dem speculativen Theologen — dem Mann des Volks wird das weniger deutlich, aber seine Empfindung hält dieselbe Richtung ein. Durch die Eucharistie wird daher das Geschenk, das der Christ in Taufe und Chrisma empfing, überholt; durch sie wird es erst zur wirklichen Gabe, der Christ kommt dem Ziel seines Christseins entgegen: er wird mehr und immer mehr vergottet.

Sinnlich-sichtbarer Zeichen hat dies Sacrament drei: a) gesäuertes (d. h. „wirkliches") Brot, b) Wein in der Mischung mit Wasser, c) die Einsetzungsworte und das Gebet um die μεταβολή durch den heiligen Geist. — Über

das Brot wurde bei der Liturgie gesprochen. Für den Wein sind einige genaue Vorschriften gegeben: Traubenwein muss es sein (nicht etwa Dattelwein, wie ihn die Kopten vielfach benutzen), der ganz frei von Holzteilchen ist. Dieser „heilige Wein" heisst *νᾶμα* (von *νάω*, fliessen; dem Volk ist dieser Name ganz geläufig, doch sagt es gewöhnlich *ἀνᾶμα*). Die Mischung mit Wasser ist durchaus notwendig, weil der Lanzenstich in des Gekreuzigten Seite zeigte, dass sein heilbringender Lebenssaft aus Blut und Wasser bestand (s. o. S. 279).

Keineswegs sind die Elemente selbst das Mysterium. Es scheint mir allerdings, als ob Kattenbusch (S. 411) den Sinn der Confessio orthodoxa so verstehe, als sei das Mysterium in dem (verwandelten) Brot und Wein vollzogen. Ich glaube, diese Auffassung hat keinen Grund. Denn die Ausdrucksweise, die Mogilas in diesem Bekenntnis anwendet, ist eine sehr flüchtige, bewegt sich häufig in der damaligen Vulgärsprache, giebt oft keine correcte Bezeichnung der Dinge und lässt zu sehr den dogmatischen Eifer gegen die Calvinisierungsversuche erkennen und ist dadurch mitbestimmt. Es ist zugleich flüchtiger Ausdruck und Anschluss an die vulgäre Bezeichnung, wenn er für „heilige Eucharistie" als gleichwertig einsetzt: „oder der Leib und das Blut des Herrn unter dem Anblick von Brot und Wein". So gewiss auch die Verwandlung ein mysteriöser Act ist, als solcher gilt und den wichtigsten Teil der Liturgie bildet, doch ist sie nicht das Mysterium, um das es sich jetzt für uns handelt und als welches diese Feier in der Reihe der übrigen Mysterien steht. Das Mysterium ist vielmehr immer die geheimnisvolle Wirkung auf die Gläubigen, die eine reale, zweifellose, aber unbegreifliche ist. Daher definiert z. B. einer der gelesensten Dogmatiker, Makarios: „*ἡ εὐχαριστία ἐστὶ τοιοῦτο μυστήριον, ἐν ᾧ ὁ χριστιανὸς ὑπὸ τὸ εἶδος τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου* teil gewinnt am wahren Leibe und Blute Christi"[1]). — Sub-

[1]) Makarios, Ἐγχειρίδιον τῆς δογματικῆς Θεολογίας, aus dem Russischen übersetzt von Παγίδας, Athen 1883, S. 416.

jectiver, auf die Glaubensgewissheit Bezug nehmend, sagt Mesoloras (a. a. O., S. 94 f.), die Eucharistie ist dasjenige Mysterium, „in welchem der Gläubige, teilnehmend am geheiligten und transsubstanziierten (ἡγιασμένου καὶ μετουσιωμένου) Brot und Wein, glaubt, dass er teil hat an dem Leibe und Blute selbst unseres Herrn Jesus Christus zur Vergebung der Sünde und zum ewigen Leben".

Die Definition des Mesoloras ist eben so interessant wie ungriechisch. Einmal bestätigt sie, was wir früher über diesen griechischen Gelehrten bemerkten, dass er aus seiner in Deutschland erworbenen theologischen Bildung fruchtbare Anregungen entnimmt; zum andern zeigt sie, dass sich wenigstens die griechische Dogmatik Freiheiten gestattet, die vielleicht nicht ohne Folgen bleiben werden. Ungriechisch ist an dem citierten Satze vor allem, dass das Ziel der Eucharistie schlechthin nach der occidentalischen Formel angegeben ist als Sündenvergebung und ewiges Leben; den Einfluss Schleiermachers und der von ihm beeinflussten neueren Theologie bekundet die subjectivistische Färbung.

Über Charakter und Ziel der Eucharistie noch einige Worte! Die Hauptsache an der Feier ist dem orthodoxen Christen die Niessung. Ihr gegenüber tritt — was das Mysterium selbst anlangt; anders ist die Betrachtung der Liturgie als ganzen Actes — die Anschauung des Abendmahls als Opfer und die Würdigung der Opferhandlung sehr zurück. Die Anschauung als Opfer ist mehr theoretisch. Für das Mysterium hält sich das Volk an die praktische Seite; das wird am besten dadurch erwiesen, dass unter den liturgisch-dogmatischen Bezeichnungen für dies Mysterium neben dem alten terminus techn. „Eucharistie" die geläufigsten geworden sind ὁ μυστικὸς δεῖπνος (im Neugriech. vorwiegend mascul.) und ἡ κοινωνία (Communion). Darin liegt der Unterschied von dem römischen Verständnis der Feier. In dem Masse als das Dogma alter Form in der anatolischen Kirche zurückgetreten ist, so auch die Wertschätzung der vorwiegend dogmatischen

Momente in der Liturgie. Aber das bezieht sich beim in Rede stehenden Passus speciell nur auf die Opferidee. Im übrigen ist die Eucharistie, wie sie das Mysterium κατ' ἐξοχήν ist, so auch das Dogma κατ' ἐξοχήν. Damit verhält es sich so, wie früher dargelegt wurde. In diesem Sacrament kommt die ganze Heilsauffassung der griechischen Kirche zum Ausdruck. Es zeigt am deutlichsten, wie Dogma und Ritus mit einander verwachsen sind, und wie das Dogma im Ritus aufgegangen ist. Es zeigt, welches die orthodoxe Glaubensauffassung von Christus ist; es lässt erkennen, wie sich der Gläubige dieser Kirche zu Christus nur halten kann, sofern er, der Erhöhte, in seiner Leiblichkeit wunderbar auf die Erde herabsteigt, um in dem Mysterium gegenwärtig zu sein und sich zum Genusse darzubieten. Dieser Christus allein, dieses himmlisch-irdische Wunderwesen, ist für das Verständnis des orthodoxen Christen vorhanden; zu dem Mysterium der Eucharistie geht ihm das Verständnis Christi auf, vermöge dieses Mysteriums ist Christus Erkenntnisobject und Lebenselement. Die Eucharistie enthält die Christologie, und sie enthält mehr, ja alles. Was seit den ältesten Zeiten, seit Ignaz als das Wesen der Eucharistie beschrieben wurde, dass sie sei ein φάρμακον ἀθανασίας, das darf nicht nur noch heute als ihr Wesen gelten, sondern das kann man zugleich als Wesensbezeichnung des Christentums überhaupt nach orientalischer Auffassung hinstellen. Alles was das Christentum überhaupt zu bieten hat, das geht es in der Eucharistie und der mit ihr verbundenen Nüssung.

Dies Gnadengeschenk der Eucharistie ist demnächst vorwiegend ein Gut für die irdische Lebenszeit. Christus selbst wird genossen. „Der Gläubige wird eins mit Christus“ (Damalas a. a. O., S. 87) zuerst leiblich, dadurch geistlich. Denn er ist gegenwärtig nach seinem ganzen Wesen (ὁλόκληρος καὶ ὅλος ἐν ὅλῳ καὶ καθ' ὅλου ἐν ἑκάστῳ ἐστί, Mesoloras S. 97). An der Stelle, wo es sich darum handelt, die Heilsbedeutung dieses anzugeben, lässt sich auch Mesoloras „in der echten orthodoxen Linie

Christus selbst wird uns mitgeteilt und mit ihm wahres Leben, und schliesslich empfangen wir auch durch dies Mysterium das ewige Leben.

Auch mit der Sündenvergebung hat die Eucharistie nichts zu schaffen: das Ziel des Genusses ist nicht die Sündenvergebung. In diesem Punkte ist die erwähnte Definition von Mesoloras ungriechisch. Die Eucharistie macht aus uns andre Menschen; sie ist uns Himmelsspeise und macht uns himmlisch. Die Sündenvergebung aber soll ihr voraufgehen. Sie wird dem Christen zuteil in der Busse.

4. Das Mysterium der Busse oder Beichte — beides sind Ausdrücke für dieselbe Sache! — soll deshalb vor der Communion von den Communicanten gefeiert werden. In ihm wird die Vergebung nicht nur zugesprochen, sondern real empfangen: das verlangt der Charakter des Mysteriums. Sie wird für den Gläubigen erfleht, und die officielle Auffassung ist, dass (nicht die Declaration seitens des Priesters, sondern) das Bussgebet, das der Priester aus Anlass der vorangegangenen Beichte spricht, das Exhibitivorgan des Sacraments sei. Aber die kirchliche Vorschrift, dass jeder, der das Abendmahl geniessen will, unmittelbar vorher, möglichst am selben Morgen, vor dem Priester beichten soll, wird im allgemeinen nicht befolgt. Gegen Ende der Liturgie treten alle diejenigen, die das Bedürfnis fühlen, zum Empfang der Elemente heran, gleichviel ob sie zuvor gebeichtet haben oder nicht. Als unerlässliche Bedingung der Zugehörigkeit zur orthodoxen Kirche gilt jedoch, dass man einmal im Jahre vor dem Beichtpriester „beichtet", d. h. seine Sünden einzeln bekennt. Eine wiederholte Beichte gilt nicht sowohl dogmatisch als principiell notwendig, als vielmehr praktisch, damit nämlich die Kirche eine genügende Kenntnis von ihren Gliedern gewinnt.

Zur *μετάνοια* oder *ἐξομολόγησις* gehören als „sichtbare Zeichen" a) das mit lauterem und zerknirschtem Herzen vor dem Priester oder Bischof abgelegte Bekenntnis der einzelnen Sünden, b) das Gebet um Sündenerlass

(*συγχωρητικὴ εὐχή*), das der Beichtvater liest, c) die Auflegung der Hände auf das Haupt des Beichtenden.

Die Gnade, welche in diesem Mysterium empfangen wird, ist die Vergebung und der Erlass der Sünden, weshalb das Mysterium auch die „zweite Taufe“ genannt wird. Die *συμφιλίωσις μετὰ θεοῦ* wird bereits durch dies Sacrament hergestellt, d. h., nach unserm Sprachgebrauch zu reden, das Verhältnis der Versöhnung. Der Priester ist es nicht, der die Sünden vergiebt; seine Person wie sein Stand tritt ganz zurück; freilich muss ein Priester es sein, der die Beichte entgegennimmt, er allein hat als Nachfolger der Apostel (eigentlich nur der Bischof, durch diesen der Presbyter) das Amt, die *λύσις* zu vollziehen, d. h. die Vergebung zu verkünden. Aber eben — über dies Amt der Verkündigung geht seine Function nicht hinaus, sie ist auch nicht darüber hinaus gedacht. Was er im übrigen thut, ist das Gebet um die Lösung, und Gott ist's, der das Gebet erhört, wenn die Beichte aus dem Herzen kam.

Damit haben wir zugleich den liturgischen Vollzug beschrieben, wenn von einem solchen überhaupt die Rede sein darf. Denn es ist kein agendarisches Formular mehr in Gebrauch. Die von Kattenbusch erwähnte *ἀκολουθία τῶν ἐξομολογουμένων* findet keine Anwendung. Die Handlung ist also die denkbar einfachste. Der Christ begiebt sich zum Priester, meist in dessen Wohnung[1]), und wird von diesem über die Bedrängnis seines Herzens befragt. Es ist dem Priester überlassen, wie weit er selbst durch Fragen in das Detail der begangenen Sünden eindringen will; doch gilt heute als correctes Benehmen nur, dass er nicht neugierige Fragen stellt und über Einzelnes (Zeit und Ort des Fehltritts) sich keinen Bericht erstatten lässt. Auf ein volles Aufdecken des Seelenzustandes wird in der anatolischen Beichte nicht gedrungen.

Da die Priester der Mehrzahl nach noch immer ungebildet sind, so kann die Verwaltung der Beichtpraxis

[1]) Einen Beichtstuhl oder etwas ihm Ähnliches giebt es nicht.

nicht jedem ohne weiteres anvertraut werden. Eine Erfahrung in der Seelsorge, in geistlicher Unterredung u. s. w. ist hiefür erforderlich. Das hat die Kirche sehr richtig herausgefühlt und bestimmt, dass nicht jeder Priester die Beichte entgegennehmen darf. Jeder Bischof, als Nachfolger der Apostel, ist Beichtvater; von den Priestern aber sind nur diejenigen als Beichtiger befugt, die der Bischof ausdrücklich hierzu bestimmt, und das sind immer alte Männer. Der terminus für den Beichtvater ist πνευματικὸς πατήρ. Ob dieser Ausdruck, wie Kattenbusch (S. 433) meint, auf einen mönchischen Ursprung der gegenwärtigen Busspraxis hindeutet, ist mir zweifelhaft. „Dass in der jetzigen Busspraxis ein gut Teil klösterlicher Ordnungen steckt", kann man nicht eigentlich sagen; mögen immerhin in früheren Zeiten die Mönche mit Vorliebe zu Beichtvätern gewählt worden sein. Die Praxis selbst ist doch eine so durchaus einfache, dass es vergeblich scheint, für sie nach solchen bestimmten Ursprüngen zu suchen. Heute hat kein Mönch mehr das Ansehen eines Beichtvaters. „Vater" ist auch in der griechischen Kirche der populäre Ausdruck für den Priester, und πνευματικὸς allein (ohne πατήρ) ist nicht üblich. — Freilich scheint das Beichtwesen in der russischen Kirche etwas anders, mehr unter römischem Einfluss, organisiert zu sein. In der griechischen Kirche wird niemandem ein Beichtvater „gewiesen", es steht hier jedem frei, im einzelnen Fall seinen Beichtiger unter den befugten Personen zu erwählen.

Die griechische Auffassung von dem Beichtsacrament ist der römischen nicht gleich, wenn auch von ihr beeinflusst. Keineswegs gilt in der griechischen Kirche der Satz, dass keine Sünde vergeben werde, die nicht vor einem Priester gebeichtet sei. Daher merkt man auch im öffentlichen kirchlichen Leben von der Beichtpraxis wenig. Sie ist keine herrschende Einrichtung in der griechischen Kirche und tritt nie und nirgend mit der Absicht auf, Kirche oder Hierarchie zu heben oder zu stützen, wie das in der römischen Kirche der Fall ist.

Die Hauptsache in der Beichte sind immer Glaube und Zerknirschung. Zu dieser inneren Busse tritt freilich auch eine äussere. Der Beichtvater legt ein ἐπιτίμιον auf, das jedoch nicht als Mittel zur Erlangung der Vergebung gelten soll: das Mysterium ist ohne die Busswerke und ohne ihre Auferlegung beendet, die „Lösung" wird vorher ausgesprochen. Allein bei aller Objectivität, die zum Wesen des Mysteriums gehört, verlangt doch der Grieche immer die Beteiligung seiner eigenen Subjectivität (Zusammenhang mit der Freiheitsidee). Indem er bei der Eucharistie geniesst, ist es ihm ein Leichtes, diesen äusseren Vorgang in eine mystische Niessung umzusetzen. Anders verhält es sich bei diesem Mysterium. Die Zusprechung der Sündenvergebung geht von aussen her an den Christen heran. So führt zum Busswerk die Vorstellung, dass der Gläubige selbst sein Gewissen leichter machen und somit irgendwie zu der Schlussfolgerung gelangen könne, dass er wirklich in Freundschaft mit Gott lebe, wenn er einige Zeit sich geflissentlich von irdischen Gedanken fern hält, d. h. wenn er sich kasteit. Da ist es dann allerdings unausbleiblich, dass das Volk die Busswerke für etwas Verdienstliches ansieht und in ursächlichen Zusammenhang mit dem Sündenerlass setzt. Daher haben die „Bussen" im Volk ein grosses Ansehen. Während kaum einer der gebildeten Priester und Theologen ein Gewicht auf diese Epitimien mehr legt, beharrt das Volk auf der Wertschätzung derselben. Und der gebildete Klerus hat nicht den Mut, hier mit seiner besseren Einsicht Ernst zu machen, aus Furcht, die Laien in ihren alten eingewurzelten Empfindungen zu verletzen. Ja dem Volk wird noch heute von den Priestern gesagt, dass zur Busse gehören Thränen, Kasteiungen, Almosen, Knien, Wachen im Gebet. Die häufigsten Epitimien sind Fasten und Beten; auch ein unsinniges Plappern wird auferlegt, wie an die tausend Mal das „Kyrie eleison" zu sprechen. Es giebt auch noch eine Ausschliessung von den Mysterien auf gewisse Zeit. Alle diese Epitimien aber, auch das zu-

letzt genannte, werden nicht als Strafen auferlegt und, wie mir scheint, auch nicht als Strafen empfunden, sondern als therapeutische Mittel. Die Kirche rechnet mit der religiösen Unselbständigkeit ihrer Glieder und hält sie in einem Stande der Unmündigkeit. Würde sie ihre Glieder religiös erziehen und zu religiöser Selbständigkeit bilden, so würde der Laie selbst imstande sein, das notwendige Epitimion sich zu bestimmen[1]). Im vierten Jahrhundert war ein schwacher Versuch hierzu gemacht worden, aber schon damals wurde die priesterliche Beratung des Laien beigefügt. So entstand schnell eine Art cultlicher Bussveranstaltung. Der Charakter des Mysteriums ist daher in der Volksvorstellung bezüglich der Beichte nicht gewahrt worden, und sie wird vonseiten des Klerus nicht aufrecht erhalten, so lange er jener Vorstellung über den verdienstlichen Wert der „Busswerke" nicht offen entgegentritt; denn in der That steht es doch so, dass den Laien das in der Metanie gewünschte Ergebnis nicht als erreicht gilt, ehe nicht die vom Priester anempfohlenen Werke geleistet sind.

Hier darf noch ein Zug aus der Volksfrömmigkeit angeführt werden, der zeigt, wie sehr das Volk in der Vorstellung befangen ist, dass die Busswerke zur Sündenvergebung resp. zur Seligkeit unbedingt notwendig sind. Im Volke ist allgemein der Glaube verbreitet, dass jemand, der als schwerer Sünder noch im letzten Augenblick bereut oder gar vor einem Priester die Beichte abgelegt hat, gleichwohl in die Verdammnis eingeht, da er keine Früchte der Busse mehr hat bringen können. (Im System der kirchlichen Lehre findet aber dieser Satz keine Stelle!)

[1]) Auch hier möchte ich betonen — und zwar aufgrund meiner persönlich gewonnenen Eindrücke — dass die Kirche nicht deshalb mit der Unmündigkeit der Laien rechnet, damit das Ansehen der Priesterschaft gestützt und sie als Kaste der Laienschaft gegenüber geschätzt werde. Vielleicht genügt es, zu sagen, dass dem Orientalen das Gesetz der Trägheit in greifbarerer Gestalt in sein Wesen eingezeichnet ist als vielen anderen Erdenbewohnern.

Die Auffassung von dem Zustande nach dem Tode ist nun die, dass der Verstorbene in reiner Passivität sich aufhält, dass aber doch Gebete, die von der irdischen Gemeinde vor Christus oder durch die Gottesmutter vor Christus oder Gott gebracht werden, ihm nützen können zu Erreichung einer gewissen Gottesnähe. Denn die irdische Gemeinde ist mit ihren abgeschiedenen Gliedern, selbst wenn diese grobe Sünder waren, so solidarisch verbunden, dass eine Stellvertretung durch Gebet als möglich erscheint. Aus diesen Vorstellungen ist die Praxis der Gebetslitaneien für Verstorbene entstanden. Dieselben werden in der Regel nicht von Priestern gehalten, sondern von Laien. Man sieht oft nach Beendigung des Gottesdienstes in den Ecken der Kirche eine Gruppe von Menschen, die zu diesem Zwecke zurückgeblieben sind. Einer von ihnen, ein Angehöriger des Toten, liest aus seinem Gebetbuche die Bitten für jenen[1]).

5. Das Mysterium der Gebetsölung, τὸ εὐχέλαιον, gehört seinem Wesen nach hierher[2]). Es berührt sich mit der Metanie und ist eins der gewöhnlichsten Mysterien geworden. Auf die Siebenzahl gesehen, entspricht es zwar der römischen „letzten Ölung", hat aber mit ihr nur wenig gemein in der Ceremonie. Sein Zweck ist ein ganz anderer. Es wird nicht als Wegzehrung für das ewige Leben gereicht und daher nicht nur Totkranken gespendet, diesen vielmehr nur ausnahmsweise, ja nicht einmal vorwiegend leiblich Kranken. Über das römische letzte Sacrament urteilen die Griechen sehr absprechend, es gilt ihnen als grobe Verfälschung; ich habe als durchgängige Ansicht der Griechen die Überzeugung erfahren, dass die römischen Priester alle diejenigen, die

[1]) Auch diese Praxis ist beachtenswert für das Thema „Hierarchie". Man sieht hieraus, dass in der griechischen Kirche die Möglichkeit für cultliche Acte gegeben ist, die von einem Laien besorgt werden, selbst wenn sie in der Kirche statt finden.

[2]) Die Reihenfolge der Mysterien ist nicht fixiert. Taufe, Chrisma, Eucharistie machen stets den Anfang, hernach ist Willkür.

nach Empfang der unctio extrema genesen, vergiften, damit das Sacrament seinen wahren Zweck erfülle. Statt dessen geben die Griechen dies Mysterium, das entstanden ist aus der apostolischen Krankensalbung zum Zwecke leiblicher Heilung mittels der dem Öl einwohnenden Heilkraft, für alle Krankheiten des Leibes und besonders der Seele allen denen, die es wünschen und — dafür bezahlen können. (Denn gerade dieses Mysterium ist eine vorzügliche Einnahmequelle der armen Priester.) Es möglichst oft zu begehren, wird anempfohlen. Häufig wird es auch vor dem Abendmahl anstatt der Beichte oder nach der Beichte zur Bereitung der Seele angewendet. Daher denn unter seinen Zwecken die leibliche Krankenheilung ganz zuletzt steht. Speciell aus Anlass leiblicher Krankheiten wird es fast nicht celebriert. Daraus ergiebt sich, dass die Gebetsölung selten in einem Privathause vorgenommen wird; ihr gewöhnlicher Ort ist die Kirche. Das ist wiederum ein Unterschied von der Beichte, die nur ausnahmsweise in der Kirche stattfindet. Der Erfolg dieser beiden Mysterien wird aber oft als der gleiche beschrieben: *συγχώρησις τῶν ἁμαρτιῶν*. Infolge dieser Umbildung hat sich auch eine grosse kirchliche Jahresfeier des Evcheläon eingebürgert, die in der Zeit der grossen Busse und der allgemeinen Communion statt hat, nämlich am Karmittwoch; sie wird für diejenigen celebriert, welche am folgenden Grossen Donnerstag das Abendmahl nehmen wollen.

Als „sinnliche Zeichen" gelten vier: a) das Öl, ein Symbol der lebendig machenden Gnade des heiligen Geistes, b) die sieben Gebete und die zwei mal sieben Schriftlesungen, c) die Salbung, d) das Gebet, das über den Gesalbten gesprochen wird.

Der liturgische Vollzug ist im allgemeinen (indem Variationen übergangen werden) dieser:

Sieben Priester (die freilich nur selten vorhanden sind; einer genügt) sprechen sieben Gebete, während eine Öllampe brennt und fortwährend geräuchert wird. Dann folgen sieben epistolische und sieben evangelische Perikopen.

Dann die Salbung, falls ein Priester fungiert; falls sieben zur Stelle sind, so nimmt jeder von ihnen, nachdem er Epistel und Evangelium gelesen hat, die Salbung vor. Sie geschieht auf Stirn, Wangen, Lippen, Brust und Händen, indem mit einem ins Öl getauchten Dochte Kreuze beschrieben werden. Die Hauptsache aber ist das Gebet, das während der Salbung gesprochen wird: „Heiliger Vater, du Arzt der Seelen und der Leiber, der du deinen eingeborenen Sohn unsern Herrn Jesus Christus gesandt hast, der von jedweder Krankheit heilt und vom Tode erlöst, heile auch deinen Knecht N. von der augenblicklichen leiblichen und seelischen Krankheit und mache ihn lebendig durch die Gnade deines Christus." Dem Gesalbten wird das Evangelium über dem Kopf gehalten und danach zum Kusse dargeboten.

6. Die Eheschliessung, das Mysterium τοῦ γάμου, das wir nur in ritueller Beziehung betrachten wollen. Das weite Gebiet der juristischen Bestimmungen, der Ehehindernisse u. s. w. übergehe ich. Erwähnt sei nur, dass für das männliche Geschlecht das vollendete 14., für das weibliche Geschlecht das vollendete 12. Jahr als Mindestalter fest gelegt ist. Die Möglichkeit, dass die Eheschliessung zum Mysterium wurde, lag in der Weltanschauung der alten Kirche. Alles was Welt ist, vor allem das Sinnliche und die sinnliche Natur des Menschen, ist das Böse: folglich führt, wie das Leben in der Welt überhaupt, so vor allem das eheliche Leben von Gott ab — es ist das Leben der Natur. Der Christ, der in die Ehe eintritt, bedarf daher besonderer Gnadengaben, um trotz des ehelichen Lebens in Gemeinschaft mit Gott bleiben zu können. Diese Gaben sollten ihm im Mysterium der Ehe vermittelt werden. Jene Grundauffassung von Welt und Leben ist noch heute die herrschende, wenn sie auch nicht mehr rein bewahrt wird. Es wurde schon einmal darauf Bezug genommen, dass man auch in der orthodoxen Welt sich nicht ganz der Erkenntnis verschliesst, dass der Christ als Weltbürger Aufgaben in der

Welt und mit Bezug auf die Welt hat. Als Grundton aber — die spätere Betrachtung des Coitus wird das noch neue zeigen — ist doch jene alte Auffassung in der Kirche fest gehalten. Freilich, würden wir nicht im voraus mit derselben bekannt sein, so würden wir durch die Art, wie dies „Mysterium" celebriert und gewertet wird, so nicht erschliessen können. Die „Ehe" ist ein Mysterium ohne mysteriösen Charakter. Was als die mitgeteilte Gnade oder der Gewinn bezeichnet wird, fällt aus der Analogie der in den übrigen Mysterien geschenkten Geistesgüter heraus. Ein dreifaches Gut wird angegeben: dass der Ehebund für unauflöslich erklärt wird, dass eine wechselseitige Liebe gesetzt wird, und dass die Kindererzeugung legitimiert und geheiligt wird. — Der „sinnlich-wahrnehmbaren Zeichen" sind drei (oder vier) das gegenseitige Eheversprechen, die Ringe, die Kränze (und der am Schluss genommene Wein), d. h. sonderlich Dinge, die keinen spezifisch kirchlichen oder geweihten Charakter haben.

Die kirchliche Eheschliessung ist nach heutigem Brauch aus einer doppelten Feier zusammengesetzt, der „Verlobung" (ἀρραβών, ἀρραβῶνας) und der „Trauung" (Bekränzung, στεφάνωσις oder στεφάνωμα)[1]. Schon wegen der Umständlichkeit und der grösseren Kosten ist die zeitliche Trennung beider Acte, wiewohl gestattet, sehr selten. Die private Verlobung ist natürlich wie bei uns durch Ringeaustausch vorangegangen. Da die Feier gewöhnlich am Sonntag statt findet, so ist Sitte, dass die Brautleute am selben Morgen das Abendmahl genommen haben. Der Act findet dann ebenfalls in der Kirche statt[2]. Die Braut-

[1] Das Volk bezeichnet mit στεφάνωμα die ganze Feier; ganz populär ist ἡ γαμή.

[2] Ich gebe in aller Kürze die wichtigen Momente der Akoluthie [illegible] (eine genaue Darstellung von derjenigen, die Kattenbusch S. 442 ganz ausführlich abdruckt). Da bei der Besprechung der Ehe überall die zeitliche und locale Sitte der griechischen Hochzeit [illegible] so erklären sich schon daraus die meisten Abweichungen. Dem Katechumen seinen Quellen gemäss die Cere-

leute treten bis zum Solion vor und bleiben dort stehen; ihnen zur Seite zwei Personen (meist Kinder) mit Kerzen. Nach dem einleitenden (Chor-)Gesang kommt der Priester und beginnt die ἀκολουθία τοῦ ἀρραβῶνος mit Verlesung von Geboten, nimmt von den Verlobten die Ringe, die sie in den Händen halten und tauscht sie aus[1]). Durch diesen Wechsel der Ringe ist das Verlöbnis für unlösbar erklärt. Der Priester sagt dabei: „Es verlobt sich der Knecht Gottes . . . mit der Magd Gottes . . .“ und umgekehrt. Gebet zu Gott, dass er das Verlöbnis in Glauben, Eintracht, Wahrheit und Liebe erhalten möge, beschliesst diese erste Ceremonie.

Das Stephanoma beginnt mit Lesung von Psalmen und Gebeten. Die Ehrbarkeit der Ehe soll dadurch angedeutet werden, dass der Priester auf das Haupt der Brautleute einen Kranz legt[2]). Dies ist der Höhepunkt der Feier, die ja daher ihren Namen hat. Der Brautführer thut danach dasselbe, und Priester wie Brautführer sprechen dabei: „Es bekränzt der Knecht Gottes . . . die Magd Gottes . . .“ und umgekehrt; der Priester fährt fort: „In dem Namen des Vaters u. s. w.“. — Verlesung von Eph. 5_{20-33} und Joh. 2_{1-11}. Gebete über die Getrauten. Vater Unser. Nun bringt der Diakon den Kelch mit gewöhnlichem Wein, in dem sich in der Regel auch etwas Brot befindet. Das Trinken aus diesem Kelch ist das Symbol des gemeinsamen Lebens der Gatten und ihrer gemeinschaftlichen Teilnahme an den Wechselfällen des Lebens. Nachdem die Gatten getrunken, betet der Priester

monie der russischen Kirche beschreibt, die gewiss in sich selbst wieder bei Einzelheiten verschiedene Formen aufweisen wird.

[1]) Von einem Unterschied der Ringe, einem silbernen für die Frau, einem goldenen für den Mann, ist nichts bekannt. Im Königreich Hellas und zum Teil im Konstantinopler Patriarchate ist es Sitte, dass der Brautführer die Ringe dreimal auswechselt.

[2]) In der Regel werden diese Kränze mitgebracht. Doch in Russland und auch in einigen Teilen der griechischen Welt hat die Kirche selbst goldene Kränze in Gestalt eines Stirnreifens (einer Krone) für diesen Zweck.

über dem Manne, dass er sich mehren möge wie Abraham, über der Frau, desgleichen wie Sarah. Damit ist das Mysterium beendet[1]).

Nachdem wir uns die cultliche Seite der Mysterien vergegenwärtigt haben, können wir noch eines sagen resp. wiederholen. Das Wesen des Mysteriums wird heute durchweg darin gesehen, dass göttliche Gnade dem Menschen mitgeteilt wird. Wo die Mysterien vollzogen werden, wirken sie sicher. Nur bei dem einen Sacrament der Busse wird der Glaube, die Anteilnahme des Herzens, die Aufrichtigkeit der Gesinnung geflissentlich hervorgehoben. Schon das ist erfreulich. Dass ein moderner Theologe auch für die Eucharistie den Glauben betont, haben wir gesehen. Theologisiert wird über die Bedingungen des Empfangs freilich nicht. Eigentlich sind es nur zwei von den „heiligenden" Mysterien, welche dem Menschen Himmelskräfte geben, Chrisma und Eucharistie. Dass die in dem ersten dieser beiden für die Dauer des irdischen Lebens verliehene geistliche Potenz sittlich werden muss während des späteren Lebens, darf man allerdings auch nicht sagen; die Eucharistie wird nicht einmal ausdrücklich auf das Chrisma zurückbezogen derart, dass der Gläubige sich bestreben solle, ein Gefäss der geistlichen Kräfte zu werden, die von Gott kommen. Der griechischen Kirche fehlt ein Moment, durch das der herangewachsene Christ mit Nachdruck zum Bewusstsein seines Christentums gebracht werde. Denn die „Confirmation" fällt mit der Taufe zusammen, und der Genuss des Abendmahls ist schon dem Kinde gestattet. Aber dieser Mangel ist nicht als ein einzelnes Merkmal zu betrachten, sondern er folgt notwendig aus der Ansicht von den Mysterien und wirft wiederum auf diese ein Licht. Obwohl für die Teilnahme an den Mysterien innere Bereitschaft verlangt wird, verhält sich doch der Christ im religiösen Leben zu passiv, weil eben

[1]) Von einer Aufforderung zum Kuss oder davon, dass in der Kirche ein Kuss stattfindet, weiss man in der griechischen Kirche nichts.

die Mysterien, die allerdings das Wirken Gottes ausschliesslich betonen sollen ihrem Wesen nach, das Ein und All des öffentlichen religiösen Lebens sind. Daraus entsteht die Anschauung, dass Gott das ganze religiöse Leben im Einzelnen erzeugt, wenn dieser nur bereit ist, sich wie ein Gefäss füllen zu lassen. Damit steht dann in Verbindung, dass der Geistliche selbst keine umfassenden seelsorgerlichen Aufgaben erblickt, und dass eine Art von Fatalismus die Leitung des kirchlichen Lebens durchzieht. Diese Auffassung ist letztlich das Trennende zwischen dem orientalischen und occidentalischen Christentum. Einen Vorwurf gegen jenes möchte ich aber damit nicht ausgesprochen haben. Mir will scheinen, das dieser Zug, der ja ein recht orientalischer ist, zum Wesen der Menschen gehört, die in jenen Himmelsstrichen leben. Er wird uns Abendländern nie restlos verständlich sein; aber er ist mit dabei beteiligt gewesen, eine Weise, das Christentum anzueignen, hervorzubringen, die vielleicht für jene Völker in vielen Punkten die gemässere ist. Und es ist nicht zu leugnen, dass in allen Formen, in denen dort die Frömmigkeit sich Ausdruck verschafft hat, die Geniessung des Göttlichen in den Sphären des Irdischen enthalten ist, ein Gedanke, dem man doch zuerkennen muss, dass er aus dem echt religiösen Lebensmotiv hervorbricht: wirkliche Religion zu besitzen, die nur ist, wo ein momentaner Verkehr mit Gott statt hat.

Zusatz: Das Mönchtum (Cölibat).

Wer die Geschichte der griechischen Kirche schreibt, für den ist das Mönchtum ein sehr wichtiger Factor; wer die Kirche der Gegenwart schildert, kann es anhangsweise behandeln, ja die griechische Kirche von heute lässt sich erschöpfend darstellen, ohne dass des Mönchtums, d. h. des Mönchsstandes, gedacht wird! Welch' eine Wandlung! Derselbe Stand, der einst die Kirche zur Blüte brachte nach innen wie nach aussen, ist heute, nachdem

die Kirche ihre Macht überlebt hat, der abgefallenen Blütenkrone gleich, welk und dürr. Derselbe Stand, der einst die Achtung der christlichen Welt auf sich und auf die Kirche zog, steht heute abseits wie der geduldete Fremdling. Das Mönchtum von ehedem, das gebildete und das markige, ist dahin und mit ihm die Achtung vor dem klösterlichen Stande. Das heutige Mönchtum ist ein elendes Trümmerstück. Die Klosterleute gelten auch dem orthodoxen Christen für das was sie sind, für Menschen untergeordneten Schlages. Als Untermenschen und Unterchristen belächelt sie das Volk wie die Geistlichkeit. Ein neues Christentum zweiter Ordnung! Man spricht es dort zulande offen aus, dass sie sich recrutieren aus den Gebrechlichen und aus dem arbeitsscheuen Gesindel; kein anständiger Mensch kann mehr ins Klosterleben eintreten, das von dem Dunst der untersten Sphäre umhüllt ist. Gänzlich ist die Rolle ausgespielt, so gänzlich, dass selbst dort, wo nach uraltem Herkommen der Mönch heimisch ist, in der Umgebung des Patriarchen, in den alten grossen Klöstern, die jetzt zu theologischen Seminaren umgestaltet sind, einzelne Mönche nur geduldet werden, weil man sie für die primitiven Dienstleistungen braucht. Als Thürhüter, Auskehrer und Calfactoren sah ich sie dort. Keine Rede also davon, dass der orthodoxe Christ in dem Mönch ein Vorbild erblicken könnte und möchte, sei es für religiöses innerliches Leben, sei es für ethische Gesinnung: das reine Gegenteil ist der Fall[1]).

Aber mit dieser Thatsache allein ist wenig gesagt. Wir müssen nach dem Zusammenhang fragen, in dem

[1]) Ich freue mich, in diesem Punkte wie auch betreffs der Hierarchie mich im Einverständnis zu finden mit einem Manne, der im Herbst 1900 sich in Griechenland aufhielt. Ich kenne von diesem deutschen Anonymus (Erwin Rausch) leider nur den mir zufällig zuhanden gekommenen Schluss eines Aufsatzes, den er in neugriechischem Idiom in der halbmonatlichen Zeitschrift Ἐθνικὴ Ἀγωγή (Athen) 1901 Nr. 9 unter dem Titel Ἀναμνήσεις ἐξ Ἑλλάδος veröffentlicht hat.

der Rückgang einer so wichtigen historischen Grösse sich zeigt, um daraus den Geist der Kirche zu erkennen, der sich in diesem Punkte kund giebt. Und daraus wird sich allerdings noch ein anderes Bild hervorheben. Suchen wir nach den Gründen des Verfalls, so sind die rein äusseren Verhältnisse als geringwertig zu veranschlagen. Der miserablen politischen Lage der orthodoxen Christenheit lässt sich ein geringer Anteil an dem Niedergang des Mönchtums vielleicht beimessen; doch kann dieser Anteil nicht grösser sein, als der, der sich auf die Kirche als Ganzes geltend machte. Bestand die Kirche fort, so konnte der äussere Druck allein nicht dahin wirken, dass sie gerade etwas ihr Ureigenes verlor. Äusserlich ist ja auch das Mönchtum nie ausgerottet worden. Einzelne Klöster waren die Zielscheiben für anstürmende Sarazenenhorden gewesen und wurden demoliert: zum Teil erstanden sie neu, und diese wenigen sind nicht ausschlaggebend. Der Verfall ist ein innerer und muss innere Gründe haben. Und da ist dreierlei zu beachten.

Erstens wird die Annahme unabweisbar sein, dass das Mönchtum an sich selbst zu Grunde gegangen ist und geht. An sich selbst, d. h. an seinen Idealen. Denn seit die wissenschaftliche Arbeit in der orientalischen Kirche aufgehört hat, gebrach es diesem Mönchtum an jeder geordneten Thätigkeit. Ausser primitiven Copierstudien an Gemälden und Handschriften und ausser der spärlichen Gartenarbeit, durch welche die Bedürfnisse für das Kloster gewonnen wurden, kannte man schon seit Jahrhunderten keine Beschäftigung. Und auch jenes Bischen von geistiger Thätigkeit schwand fast gänzlich. Wie viele Analphabeten giebt es doch unter den heutigen griechischen Mönchen! Einige traf ich bei elementaren Schreibübungen an (z. B. im Kloster Chozeba bei Jericho). Nichts ist geblieben als das einfache, bedürfnislose, betende und beschauliche Dasein. Auf meine Frage: Was macht ihr hier den ganzen Tag? bekam ich mehrmals die Antwort: Wir besorgen die Kirche; nämlich die kleine Klosterkapelle. Wahrlich, ein

schweres Pensum! Man fühlt sich wichtig genug bei dem Bewusstsein, die Gebetsstunden inne zu halten — und ob das geschieht? — Ein Leben mit solchen „Idealen" muss veröden; eine Einrichtung mit solchen „Grundsätzen" kann nicht bestehen. Der Rost der Unthätigkeit hat das Klosterleben zernagt. Denn was ist's mit den „Idealen" im Princip? Aus der bösen Welt ist man heraus. Aber statt der Entsagung ist ein Genuss anderer Art an die Stelle des verschmähten gesetzt: man will das Göttliche, Gott selbst geniessen. Das ist ein Genuss, der nicht bloss ein geistlicher zu heissen verdient; die Fantasie pflegt so rege beteiligt zu sein, dass der contemplative Genuss mindestens hart an den sinnlichen grenzt — falls man ihn nicht geradezu als einen sinnlichen besonderer Art bezeichnen will. Es ist ein Genuss ohne Anstrengung, ohne Hindernisse, denn das Hindernis, die Welt, ist verbannt. Weltüberwindung ist eine Phrase, die für den Christen des Klosters keinen Sinn hat. Nichts ist verwerflich als die Arbeit, die Mühe bereitet. „Noch immer muss dem gelehrten Mönch der ungelehrte ein stiller Vorwurf sein, der naturscheue dem naturfreudigen, noch immer muss dem arbeitenden Eremiten das Gewissen schlagen, wenn er den Bruder sieht, der nicht arbeitet, auch nicht denkt, auch nicht spricht, sondern in einsamer Beschauung und Selbstpeinigung erwartet, dass ihm endlich der selige Lichtglanz Gottes erscheine." [1])

Das führt uns zum zweiten Punkt. Nämlich eben dadurch, dass im Mönchtum selbst noch heute das Ideal der unthätigen Weltflucht gilt, befindet es sich in einem Gegensatz zur modernen religiösen und Lebensanschauung der Griechen. Wir haben gesehen, dass allmählich eine Verschiebung religiöser Motive vorgegangen ist. Die Weise, wie die christliche Religion aufgefasst wird, ist mit der Einbürgerung des gegenwärtigen liturgischen Cultus eine etwas andere geworden. Das gilt besonders von der naturhaften

[1]) A. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte. 3. Aufl. 1886, S. 30.

Auffassung des religiösen Lebens. Der Gegensatz der neuen gegen die alte Anschauung ist freilich kein vollständiger; aber er ist doch so kräftig im Volk, dass durch ihn derjenige Ausschnitt aus dem Volke, der einzig der alten Idee der Transformation der menschlichen Natur nachlebt, eben das Mönchtum, in Misscredit geraten ist. Dieser Thatbestand beweist mehr als alle dogmatische Untersuchung. Für den modernen Griechen ist der Gedanke unvollziehbar, dass das Leben in der Welt als solches böse sei. Daher wird ja auch die kirchliche Eheschliessung nicht mehr als Mysterium empfangen, wenn auch vielleicht einige Geistliche sich noch einbilden, sie als solches zu vollziehen. In der Dogmatik zeigt sich dieser Umschlag darin, dass der Satz „der göttliche Logos ward Fleisch, auf dass wir vergottet würden“ nicht mehr als Dogma an sich gilt. Zwar wird in der Dogmatik — wie in der Liturgie — noch heute die Meinung zum Ausdruck gebracht, dass unsre an der Erde haftende Natur dasjenige ist, was uns von Gott trennt, und dass demzufolge die Herstellung unsrer Gemeinschaft mit Gott darin besteht, dass unsere ungöttliche Natur in eine gottähnliche verwandelt wird. So gänzlich bricht man nicht mit dem Alten, dass man es eliminiert. Ein so vollständiger Bruch ist auch gar nicht möglich, da jener Gedanke in der Liturgie enthalten ist, die ihrerseits selbst in völliger Geltung ist. Aber es ist doch eine Differenz von der alten Zeit, wenn die reale Wirkung auf die menschliche Natur, ihre Transformation, nicht mehr in directe Verbindung mit der dogmatischen Lehre von der naturhaften Composition der Erlöserperson gebracht wird. In der Frömmigkeit des Volkes ist die Differenz gegen den alten officiellen Standpunkt erheblicher. Das Volk lebt in und mit der Welt; ihm erscheint nicht der als ein Heros, der die Welt flieht. Dadurch aber sind gegen die exclusive mystische Contemplation des Mönchtums Grenzen gesteckt. Das alte Mütterchen nur, das die Mönchs- und Heiligenlegenden eines Buches, wie des früher erwähnten „Thesauros“

(Thisawros) liest, erbaut sich durch reine Beschaulichkeit. Dem Volk als ganzem ist sie längst fern gerückt und mit ihr der Sinn für das Mönchtum.

Aber noch ein Drittes müssen wir hinzunehmen, um zu verstehen, weshalb das Mönchtum so sehr im Argen liegt. Das ist der Umstand, dass es von der Kirche nicht unterstützt wird, dass die Kirche nichts thut, um es zu heben. Der Grund hierfür ist die gegenseitige Spannung. Diese Spannung ist fast so alt wie das Mönchtum selbst. Von ihm wurde die Askese, die bereits als selbständiger Factor im religiösen Leben galt, organisiert und dadurch eine ecclesiola in ecclesia gebildet. Ein Streben nach Emancipation von den kirchlichen Ordnungen, von der kirchlichen Religionsübung war in diese Tendenzen auf Neubildung eingeschlossen. Die Klostergemeinden glaubten bald ein Christentum für sich zu haben; sie waren Sonderbrüderschaften, die sich um die Kirche samt ihren Institutionen wenig kümmerten. Das Mönchtum war das Element im griechisch-orientalischen Christentum, „das Jahrhunderte hindurch fähig gewesen ist, dem verbündeten Traditionalismus, Intellectualismus und Ritualismus einen gewissen Widerstand zu leisten, ja ihn heute noch hie und da leistet.“ [1]) Dennoch hat die Kirche es gehalten, oder besser: die alte Hierarchie, der es oft genug eine Stütze war. Aber die Spannung ist in den letzten Jahrhunderten grösser geworden, seit das Mönchtum nicht mehr die geistigen Kräfte aufzuweisen hat, die es in den Dienst der Kirche stellen könnte, seit die Hierarchie nicht mehr die alte ist, und seit der Cultus der Liebling der Kirche geworden ist, den zu ignorieren der Vergehen schwerstes ist. Die officielle Fühlung des Mönchtums mit der Kirche hat sich immer mehr gelockert.

[1]) A. Harnack, Das Wesen des Christentums [4] 1901, S. 149. — Vgl. für das wechselnde Verhältnis zwischen Kirche und Mönchtum, indem das letztere bald als Auswuchs, bald als notwendige Stütze der Hierarchie empfunden wurde, Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] II, S. 9f., 34f. 378f. und sonst.

Gleichwohl hat die Kirche die Idee des Mönchstums nicht preisgegeben. Aber das thatsächlich bestehende Mönchtum, den Mönchsstand, sucht sie zu massregeln und in Schranken zu halten. Dies beides muss noch ins Auge gefasst werden, und zwar zunächst das zweite.

Das Mönchtum ist noch vorhanden in allen seinen Formen, von einigen wenigen noch zahlreich bewohnten Klöstern hinab bis zum einsamen Klausner, der in der Waldesgrotte sich birgt und einmal wöchentlich in die benachbarte Kirche geht, um geweihtes Brot, heilige Speise in seine Einsamkeit mitzunehmen (wenigstens verlangt die Kirche von ihm diesen Anschluss an ihren Gottesdienst). Es existiert durch die verschiedenen Grade des Asketentums hindurch. Aber keine von diesen Formen erfreut sich irgend welcher Achtung. Kein frisches Element ist in ihnen und kein gebildetes. Auch die Mönche des Athos, dessen Ansiedelungen doch noch heute als das „Muster" mönchischen Lebens betrachtet werden wollen, verdienen kein anderes Urteil. Was durch die verabschiedete oder suspendierte höhere Geistlichkeit der „Grosskirche", für die der „heilige Berg" ein beliebtes Refugium ist, an persönlicher Bildung in jene Klostermauern einzieht, verschwindet aus ihnen wieder mit jenen Männern[1]).

Eine Unmenge alter Klöster sind aus Mangel an Insassen eingegangen, eine weitere grosse Zahl ist halb verwaist; viele haben drei oder vier Bewohner, nur damit das Gebäude nicht unbenutzt und einiger Schutz für die Ländereien vorhanden sei. Der Zug zum Mönchsstande ist gänzlich erstorben, und neue Klöster zu gründen ist vollends eine Unmöglichkeit. Man hat Mühe, die alten wenigstens zum Teil in erträglichem Zustande zu bewahren. Darum kümmert sich allerdings die Kirche, denn sie hat ein Interesse an dem Grundbesitz und an den Einkünften.

[1]) Vgl. über die Mönche des Athos die interessanten Einzelheiten, die E. von der Goltz berichtet in Deutsch-Evang. Blätter 1902, bes. Heft IV, S. 274f.

Zugleich versucht sie die Klosterleute zur regelmässigen Abhaltung der gottesdienstlichen Feiern anzuhalten. In diesem Sinne sind die Bestimmungen aufzufassen, die in den im I. Teil von uns öfter citierten „Allgemeinen Bestimmungen" der Kirche von Konstantinopel enthalten sind. Das letzte Kapitel derselben handelt „von den Klöstern". Aus ihm ist zu ersehen, dass schon damals, 1859, eine ungeheure Zahl von Klöstern halb oder ganz verlassen war. Die übrigen werden nach der Zahl ihrer Bewohner in drei Klassen geteilt, nämlich in Klöster mit mehr als 20, mit mehr als 10 und mit mehr als 5 „Vätern". Die ersten sollen täglich die Liturgie feiern, die zweiten drei Mal, die letzten zwei Mal (Sonnabends und Sonntags) in der Woche. Besondere Aufmerksamkeit beanspruchen aber diejenigen, welche noch weniger oder zeitweise keine Bewohner haben. Von solchen soll der Bischof des Sprengels, in dem sie liegen, unverzüglich der „Grosskirche" Anzeige erstatten, damit entsprechende Massnahmen getroffen werden können. Diese Massnahmen führen nur in den seltensten Fällen dazu, dass man sich bemüht, ein solches Kloster auf die Höhe der „dritten Klasse" zu bringen[1]). In der Regel wird vielmehr mit ihm ebenso verfahren, wie mit einem vollständig verwaisten. Über die verlassenen Klöster nämlich wird verfügt, dass, falls etwa noch ein Abt Ansprüche auf die Einkünfte machen sollte, derselbe für abgesetzt erklärt wird, und dass („auf einen Wink der heiligen Synode oder des gemischten Rats hin") der Bischof und die Nachbargemeinde dafür sorgen, dass spätestens binnen drei Jahren eine besondere Commission vorhanden ist, die die rechte Verwaltung und Ausnützung der Ländereien in die Hand nimmt und die Einkünfte für das Wohl der orthodoxen Christenheit in der betreffenden Gegend verwendet zur Einrichtung von öffentlichen Anstalten, Schulen u. s. w.

[1]) So legt Kattenbusch, der S. 531 diese Bestimmung schon benutzt, ihren Zweck aus. Der Wortlaut des § kann so verstanden werden, aber in der Praxis ist der andere Weg gewöhnlich der allein gangbare.

Sehr bezeichnend für die an officieller Stelle jetzt herrschende Stimmung ist § 2 der Kanonismen, der den Klöstern jede geistliche Einwirkung auf die orthodoxe Christenheit nimmt. Wenn bisher zu einem Kloster zwei oder mehrere Dörfer gehörten, mit deren seelsorgerlicher Obhut es betraut war, so soll dies Verhältnis gänzlich aufhören, und die Dörfer sollen in die allgemeine hirtenamtliche Aufsicht des Bischofs hineingezogen werden. Die Klöster sollen, wie noch ausdrücklich hinzugefügt wird, nichts als Zufluchtsstätten für Mönche sein, die der Welt Ade sagen (*καταφύγια καλογήρων καταλιμπανόντων τὰ τοῦ κόσμου*). Nach allem Vorherbesprochenen ist kein Zweifel über den Sinn dieses Zusatzes. Er will nicht die Rückkehr zur Reinheit der alten orientalischen Mönchsidee betonen, sondern er ist aus der Absicht heraus gesprochen, die Klöster ganz einflusslos zu machen; diejenigen, die sich für die klösterliche Weise noch begeistern, sollen für sich bleiben, sie sollen sich aber in keiner Weise in die kirchlichen Angelegenheiten mengen.

Aber die Stellung, welche die Kirche zur Idee des Mönchtums einnimmt, lässt sich noch näher beleuchten. — Ich halte es nicht für nötig, zu diesem Zwecke auf die Organisation des Mönchtums einzugehen; die alten Formen werden da möglichst fest gehalten, sie sind aber bei der Bedeutungslosigkeit des mönchischen Standes ebenfalls belanglos. Ich weise nur darauf hin, dass noch heute die drei Stufen unterschieden werden: 1) *ῥασοφόροι* (welche die schwarze Kutte *ῥάσον* tragen), die noch nicht Mönche sind, sondern sich in der Probezeit befinden; letztere kann bis zu drei Jahren dauern, wird aber gewöhnabgekürzt, und zwar auf sechs Monate bei solchen, die schon im Stande des Weltlebens ein Leben der Entsagung geführt haben; 2) die *μικρόσχημοι*, welche die drei Mönchsgelübde (die *ἐπαγγέλματα* oder *ὁμολογίαι* der *παρθενία*, *ὑποταγή* und *πενία*) abgelegt haben; 3) die *μεγαλόσχημοι* oder *οἱ τοῦ ἀγγελικοῦ σχήματος*, die, ohne ein anderes Gelübde hinzuzunehmen, doch ein Leben beständigen Fastens und Betens

führen. Alle Zugehörigen der drei Stufen tragen die cilindrische schwarze Kopfbedeckung, das *καλυμμαύχιον*[1]).

In einem eigentümlichen Zwitterverhältnis befindet sich nun der Mönchsstand zum Klerus. Zum Teil hat dasselbe seinen Grund in der alten Dreiteilung der Glieder der Kirche. Früher rangierten die Stände: Mönchtum, Klerus, Laien. Auch heute ist das Mönchtum weder Klerus noch Laienstand. Aber wo sein Ort zu bestimmen ist, weiss so recht niemand. Über den Klerus mag man es nicht gern setzen; auch nicht gleich dem niederen Klerus. Bisweilen kann es scheinen — und die Stimmung des Volkes zeigt in diese Richtung — dass man es zum Laienstande rechnen möchte. Allein das lässt nun die andere Seite seines eigenartigen Verhältnisses zum Klerus nicht zu. Denn noch immer steht es so, dass es für die höhere Carriere des Klerus geboten ist, dass jemand zugleich Priester und Mönch ist. Wer Bischof werden will, muss von Anfang an die drei Mönchsgelübde auf sich genommen haben, deren wichtigstes der Cölibat ist. Dadurch wird die Idee des Mönchtums gestützt, und dieses Verhältnis bewahrt auch den Mönchstand vor einem schnellen und verdienten Untergange. — Ein Kleriker, der in diesem Sinne zugleich Mönch ist, heisst *ἱερομόναχος*. Solche Männer sind nur zum kleineren Teil die Klostergeistlichen: an diese denkt man gewöhnlich gar nicht bei dem Wort Hieromonach. Den wichtigsten Teil der Hieromonachen bilden diejenigen Geistlichen, die auf die bischöfliche Carriere rechnen; das sind fast sämtliche Zöglinge der theologischen Seminare. Sie sind also Mönche nicht

[1]) Zu diesem Worte muss wegen einer Entstellung desselben in dem Buch eines Russen eine an sich überflüssige Bemerkung gemacht werden. Nämlich in Sokolow „Darstellung der orthodoxen katholischen Kirche des Morgenlandes", übers. von Morosow, Berlin 1893, findet sich S. 161 und öfter die Bezeichnung „Kamilauchion", und der Verf. will die Kopfbedeckung erklären als eine aus Kameelhaaren gewebte Nackenhülle. Sollte man in Russland diese Bezeichnung wirklich haben?

im Sinn von Klosterbewohnern, sondern im Sinn von Trägern der drei Gelübde. Alle Geistlichen, die zum Hofe des Patriarchen gehören, sind Hieromonachen, während die meisten übrigen Geistlichen in den Städten und fast ausnahmslos alle Landpfarrer verheiratet sind. Der Bischof ist also eo ipso Hieromonach: im übrigen unterscheidet man ἱεροδιάκονοι und ἱεροπρεσβύτεροι (populär ist für die letzteren die allgemeine Bezeichnung ἱερομόναχοι geworden). Diese „Mönchspriester" vom Presbyter aufwärts tragen bei allen amtlichen Handlungen das ἐπανωκαλυμμαύχιον, den schwarzen Schleier, der von dem Priesterhut nach hinten über den Nacken herabfällt; dieser Schleier ist somit das Zeichen des Cölibats geworden. Auch der frühere Name für den Vorsteher eines Klosters „Archimandrit" ist zu einer Auszeichnung des Cölibats geworden: er ist ein Ehrentitel, den der Patriarch den meisten hervorragenden Geistlichen seiner Umgebung verleiht, nur selten dem Abt eines Klosters, aber auch solchen alten Geistlichen, die die Mönchsgelübde nicht übernommen haben, wohl aber im Cölibate leben.

So ist der Klerus einen Bund eingegangen mit seinem Widerpart, dem Mönchtum, und damit hat er sich vor der Hand die Möglichkeit abgeschnitten, jenen unliebsamen Stand zu beseitigen. Das Mönchtum als Orden hat im Greisenalter den Aussatz bekommen: seine Glieder sterben ihm ab; es stumpft dahin und lässt sich eben dulden. Aber der Cölibat regiert die Kirche! Doch auch dieser hat viele Gegner, wie später zu erwähnen sein wird. Bei den Verteidigern des Cölibats und der Mönchsidee überhaupt bemerken wir leicht einen Unterschied zwischen der modernen Stimmung und der das Alte im vollen Umfange conservierenden Gelehrsamkeit. Die Stimmung ist sowohl im Klerus wie im Volk eine andere geworden: sie rechtfertigt den Cölibat nicht von dem Gedanken der Weltflucht aus, sondern damit, dass der Priester seine Liebe und Sorge ungeteilt der Kirche und der Gemeinde widmen solle, dass

er ohne Familie sein solle, um nicht durch irdische Sorgen von seinem Berufe abgelenkt zu werden. Diese Gedanken sind mir überall entgegengetreten, wo überhaupt eine Rechtfertigung des Cölibats aufrecht erhalten wurde. Aber in der theologischen Litteratur finden wir auch den alten Standpunkt, und hier gehört Damalas zu denen, die ihn vertreten. Er empfiehlt nicht nur den Cölibat aufs wärmste, sondern mit ihm das klösterliche Leben. Ohne Rückhalt spricht er aus, dass das bessere Teil ist, aus dem Getümmel der Städte herauszufliehen in die Einsamkeit und sein Leben zu verbringen „in besonderen, von Schuld freien Häusern, die da Klöster genannt werden". Denn — seltsam zu lesen selbst für seine Landsleute zu Athen im 20. Jahrhundert! — *ἡ ἀγαμία ἐστὶν ἡ διαρκὴς καὶ αἰώνιος κατάσιασις ὅλων τῶν ὄντων, ἅτινα ζῶσι βίον πνευματικὸν καὶ οὐράνιον, ὁποῖοι οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ πιστοὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι, καὶ διὰ τοῦτο αὕτη ὡς τελεία πνευματικὴ διαγωγὴ ἐστὶν ὑψηλοτέρα καὶ κρείττων τοῦ γάμου.* Ja in der Welt — lässt sich da überhaupt ein wahrhaftiges Gut realisieren? „Darum rät die Kirche, dass diejenigen, welche den Willen haben, auf eine höhere Stufe der christlichen Vollkommenheit im weltlichen Leben schon erhoben zu werden, und welche es über sich gewinnen können (*καὶ δυναμένους*), leben sollen in Jungfräulichkeit, Besitzlosigkeit und Gehorsam."[1])

3. Die Volksfrömmigkeit.

Fasten, Heilige, Bilder, Mariencult.

Die Volksfrömmigkeit tritt uns zunächst als Eindruck entgegen. Aber dieser Eindruck, den uns die Religiosität

[1]) Damalas, Katichisis, S. 137 f. — Der Vollständigkeit wegen darf ich, da ich es für sehr charakteristisch halte, nicht unerwähnt lassen, dass unter den officiellen Akoluthien sich auch eine ἀκολουθία εἰς ἱερέα ἐνυπνιασθέντα (= der einen wollüstigen Traum, Pollution gehabt hat) befindet (in der von mir öfter citierten Ausgabe von Bogiatsi S. 225—231). Sogar die Gottesmutter soll der Priester bitten, dass sie „die Wogen seiner eitlen Gedanken besänftige".

macht, ist nicht allein massgebend, denn vieles dürfte uns infolge unseres protestantischen Gewissens und unserer Gewohnheiten, weil es andersartig ist, in einem falschen Licht erscheinen, wenn wir nicht die Meinung in Erwägung ziehen, die in der orthodoxen Kirche und von dem orthodoxen Christen mit den religiösen (cultlichen) Gepflogenheiten verbunden wird. In diesem Abschnitte besprechen wir auch, was über Fasten, Heiligen- und Bilderverehrung zu sagen ist; denn diese Dinge kommen weniger nach der Seite der officiellen Vorschriften in Betracht — die natürlich, soweit sie überhaupt vorhanden sind, berücksichtigt sein wollen — als vielmehr nach der Art, wie die Frömmigkeit sich ihrer bemächtigt. Vieles hat die Kirche vorgeschrieben, manches findet sich in alten Kanones, was heute nicht observiert wird. Nicht als ob Gebote der Kirche verletzt würden! Die Kirche selbst will dieselben nicht mehr als Gebote aufrecht halten. Kirche und Laien sind hier stillschweigend ein Bündnis eingegangen. So wie sich unter diesem Bündnis die Verhältnisse gestaltet haben und zeigen, so allein haben sie Wert für die Erkenntnis des kirchlichen Lebens und auch für die Charakteristik des Wesens der Kirche selbst.

Die cultliche Frömmigkeit fand zum Teil schon Berücksichtigung bei Besprechung der Liturgie und der Akoluthien. An das dort Beobachtete knüpfen wir an. Der Gottesdienst findet in mit Vergoldungen, Malereien und Bildern reich geschmückten, nach unserer Auffassung überladenen, Kirchen statt. Offenbar nur so entspricht der Cultraum dem „religiösen Geschmack“ der levantinischen Völker: was am Gotteshause zum Ausdruck kommt, das auch im Gottesdienste selbst: die Religion soll und muss nach aussen treten. Die sinnlich-ästhetische Färbung der Religion, wie das heidnische Altertum dieser Zone sie übte, hat sich conserviert. Auf Rechnung des Volkscharakters ist das zu setzen. Die griechische Welt ist es, die diesen Pomp verlangt; in die russische ist er importiert; aber die andern christlichen

Stämme des Orients, die Syrer und am meisten die Kopten, halten sich, heute wenigstens, davon ferner. Bei den hellenischen Christen hängt mehr als bei diesen andern die Andacht mit an dem Äusseren. Andererseits hat aber die Kirche selbst hier Einrichtungen getroffen, welche der Andacht hinderlich sind. Das ununterbrochene Stehen während der langen Liturgie ermüdet den Leib; selbst diejenigen wenigen, die ihre „Gebetskrücken" haben und durch sie dem Körper etwas Arbeit abnehmen, werden erschlafft. Das hierdurch nötig werdende Wechseln der Stellung, die häufige Verlegung des körperlichen Schwergewichts lenkt die Sinne in bedenklichem Grade von dem Cultus ab, verursacht zudem störendes Geräusch und allgemeine Unruhe. Im Gottesdienst zu knien ist in der griechischen Kirche nicht üblich ausser am Pfingsttage.

Der Kirchenbesuch ist, wiewohl kein Zwang besteht und Strafen auf Versäumnis nicht gesetzt sind, gut und regelmässig. Der orthodoxe Christ hängt wirklich an seiner Kirche und ihren Institutionen; denn sie gehört zum Eigentum der Nation, und dieses um so mehr, als für die Hellenen ausserhalb des Königreichs Hellas das Hellenentum nur in seinen geistigen und ideellen Gütern bewahrt werden kann. — Im Gottesdienste nun erscheint die Frömmigkeit zunächst als eine gewissenhafte Beobachtung der Cultvorschriften, der Formen. Mit einem sehr entwickelten Ceremonienwesen ist der Gottesdienst umkleidet, ja er scheint bisweilen ganz von ihm verschlungen zu werden. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als ob es selbst zur Frömmigkeit geworden und die cultliche Frömmigkeit nicht möglich ist ohne die stricte Beobachtung dieser Formen. Zwei solcher „Formen" sind es, die zunächst in die Augen fallen, die eine vom Priester oder Diakon ausgeführt, die andere hauptsächlich vom Volk: das Räuchern und das Sichbekreuzigen. Beides wird in einem Masse betrieben, dass unser einer in Gefahr gerät, alles andere darüber zu vergessen. Geräuchert wird fort und fort, nicht nur im Heiligen, sondern auch im Gemeinderaum. An-

geräuchert werden der Altar, die heiligen „Gaben“, die Bilder; angeräuchert wird die Gemeinde selbst, und zwar sehr gründlich, so dass diese Beräucherung, indem der Priester durch die Gemeinde hindurchschreitet und möglichst allen Individuen die Weihe des Räucherwerks zukommen lässt, wie eine für den Einzelnen bestimmte heilige Handlung erscheint. Die Gemeinde verneigt sich dabei tief und empfängt so diesen priesterlichen Segen. So tritt diese Ceremonie thatsächlich vor die Recitation der liturgischen Gebete; während letztere schnell und fast oberflächlich verlesen werden, wird die Spendung des Weihrauchs mit Umständlichkeit und mit besonderer Andacht auf beiden Seiten vorgenommen. Das Volk fasst den Weihgeruch als Symbol des „Wohlgeruchs des Himmels“ auf; der Himmel selbst mit seinem duftenden Leben strömt ihm zu. Daneben gilt der Weihrauch als Symbol des Gebets, das emporsteigt; in dieser Weise sucht man die Beräucherung der Bilder und des Altars zu erklären. Aus der Haltung von Priester und Laien bei dieser Ceremonie geht unweigerlich hervor, dass man sich die Anwesenheit von realen Himmelskräften vorstellt — der Weihrauch bringt eine wirkliche „Weihung“; die gebildeten Orthodoxen mögen das uns gegenüber in Abrede stellen, so eifrig sie wollen: so lange die Ceremonie nicht abgeschwächt wird, verdient sie nur dies Urteil und erinnert uns an heidnische Religionsübung. — Das „Schlagen des Kreuzes“ findet bei den Actionen des Priesters eine ausgedehnte Anwendung. Die Gemeindeglieder bekreuzigen sich, wenn ihnen die „heiligen Gaben“ zu Gesicht kommen, so oft sie den Namen Christus oder Gottesgebärerin hören. Oft sind es nur einige, die sich bekreuzigen, an einigen Stellen geschieht es ausnahmslos von allen. Dann ist alles in fieberhafter Erregung, sieben mal, zwei oder drei mal sieben mal „versiegelt“ sich dann der Christ. Nicht bloss der Angehörige der niederen Volksklassen thut das, sondern der Gebildete bethätigt sich in derselben Weise, er mit besonderer Sorgfalt und vornehmerer Grazie.

Gegen diese beiden Hauptceremonien tritt die Verehrung der Bilder, die man beim Eintritt in die Kirche und beim Verlassen derselben küsst[1]), zurück. Weniger allgemein ist das Anzünden von dünnen Weihekerzen, die man von einem Diakon für Münze kauft, und die dann auf einem Blechteller brennen[2]). Ich habe nicht gefunden, dass man einen besonderen Sinn von Ehrfurcht in dies Weihen von Kerzen hineinlegt: Klerus und Volk fassen es im grossen und ganzen in derselben Weise auf, nämlich als Einnahmequelle für den ersteren.

So sehr sich nun dieses Formelwesen, das sich als „objective Cultfrömmigkeit" bezeichnen lässt, in den Vordergrund drängt, so ist es doch nicht die Cultfrömmigkeit als solche; ja man darf wohl sagen, dass es dem griechischen Christen nicht die Hauptsache ist. Dieser hat doch das Gefühl dafür, dass es bei allem Gleichförmigen, das so gesetzlich uns anmutet, auf seine subjective Frömmigkeit ankommt. In das allgemeine Einerlei legt doch jeder seine individuelle Art, mit Gott zu verkehren und seine Gebete zu sprechen, hinein. Von den ganz tiefstehenden Volksschichten darf hierbei abgesehen werden. Wenn bei ihnen, die fast ohne Schulbildung oder gar Analphabethen sind, das religiöse „Leben" nichts ist als das Mitmachen und Hinnehmen der Handlungen, so fällt das doch nicht dem Cultus und der Kirche zur Last. Im übrigen findet sich das freie directe Gebet an Gott und Christus viel häufiger, als man bei uns oft anzunehmen geneigt scheint. — Ferner ist auch in diesem Punkte die tolerante Haltung der orthodoxen Christenheit gegenüber den Angehörigen anderer Confessionen zu beachten[3]). Ihr Cult gilt ihr als

[1]) Ein Knien vor den Bildern, von dem ich irgendwo las, giebt es in der griechischen Kirche nicht.

[2]) Die Kerzen stehen entweder auf dem Teller in Sand oder werden auf dem blossen Teller mittels abgetropften Wachses befestigt. Solche Kerzen werden in verschiedenen Preislagen feil gehalten.

[3]) Vgl. über diese Toleranz Kattenbusch S. 505f.

der ihre, ihre Ceremonien als die ihren. Aber der Grieche, wie überhaupt der orientalische Christ, wird in seinem frommen Gefühl nicht gestört oder verletzt durch die Anwesenheit eines Fremden von anderer Confession, auch wenn derselbe keinen von jenen Gebräuchen mitmacht. Es verhält sich mit den Gebräuchen hier anders als in der römischen Kirche. Von Fanatismus und Gesetzlichkeit, wie sie dort zu Hause sind, lässt sich hier nicht reden. Streng hält der Orthodoxe seine Dogmen und die Grundzüge seines Cults; diese gelten ihm als das Christentum; die Bräuche gelten ihm als die seinen. Er gestattet dem Fremden gern die Teilnahme an seinem Gottesdienst — selbst am Abendmahl! — wenn er nur überzeugt ist, dass jener sich erbauen will. Mehr aus Gewohnheit als aus Absicht und Religion übt er seine Ceremonien; der conservative Zug bezüglich der Kleinigkeiten ist ja etwas specifisch Orientalisches. — Betrachten wir nun die anderen Eigenarten des frommen Lebens, Fasten, Bilder- und Heiligenverehrung.

A. Die Fasten. Sie werden damit begründet, dass die Profeten und sonderlich der Herr gefastet haben, und ein göttliches Gebot sind sie schon deshalb, weil das erste Gebot, dass die Protoplasten im Paradiese empfingen, ein Fastengebot war (!)[1]). Die griechische Kirche hat vier grosse Fastenzeiten und drei besonders ausgezeichnete Fastentage im Jahr, dazu die beiden wöchentlichen Fastentage, Mittwoch und Freitag, von denen beiden jener als der Tag des Verrats Jesu, dieser als sein Todestag mit Entsagung von Fleisch, Fisch und Milch, Wein und Öl begangen werden. 1) Die grösste, wichtigste Fastenzeit ist die Tessarakosti vor Ostern, d. h. der Zeitraum von 40 Tagen (sechs Wochen) vom Montag der siebenten Woche vor Ostern bis zum Sonnabend vor Palmsonntag, dem Sabbat der Auferweckung des Lazarus. Die Tessarakosti umfasst demnach 41 Tage, da auch am Sonnabend

[1]) Palamas a. a. O., S. 190.

und Sonntag gefastet wird[1]). An diesen Tagen ist jedoch Wein und Öl erlaubt. Die Karwoche selbst wird also nicht mehr zur Tessarakosti gerechnet; desgleichen nicht die achte Woche vor Ostern, die Woche des Käsegenusses, die, da man sich in ihr nur des Fleisches zu enthalten hat, die Zeit der Gewöhnung für die folgende schwere Periode ist. Wohl aber ist die Karwoche ebenfalls eine vollständige, und zwar streng zu beobachtende Fastenwoche, die zur Tessarakosti hinzukommt (wie bei den Kopten, s. diese). In der Tessarakosti selbst ist Enthaltung von Fleisch, Fisch, Milch in jeder Form, Öl und Wein geboten. Karfreitag und Karsabbat gelten als die wichtigsten Fasttage, an denen daher auch Öl und Wein verboten sind. Am Palmsonntag ist der Genuss von Fisch, Öl und Wein erlaubt. (Der Festcharakter der einzelnen Sonntage der Tessarakosti wurde im Abschnitt über das Kirchenjahr besprochen.) 2) Die zweite grosse Fastenzeit, in der die Befolgung der Vorschriften leichter genommen wird, sind die 40 Tage vor Weihnachten, 15. Nov. bis 24. Dec. Während für die Tessarakosti das Fasten des Herrn in der Wüste als Vorbild angesehen wird, so für diese die vierzig Tage, die Mose (nach Deut. 9,9) unter völliger Enthaltung von Speisen auf dem Berge zubrachte, bevor der Herr ihm erschien. Auf die weihnachtliche Erscheinung Gottes im neuen Bunde soll der Christ sich durch Fasten vorbereiten. 3) Das Fasten der heiligen Apostel vom Montag nach Allerheiligen bis zum 29. Juni, dem Tage des Petrus und Paulus. 4) Zwei Wochen lang vor dem Fest der Entschlafung der Gottesmutter. Dazu kommen 5) der 5. Januar als Tag vor Epiphanien, 6) der 29. August als Tag der Enthauptung des Täufers, 7) der 14. September als Tag der Kreuzerhöhung. In einigen Wochen ist der Christ von dem innerwöchentlichen Fasten entbunden (Fastendispensationswochen); sie sind Wochen der

[1]) Die Berechnung der Tessarakosti, die Kattenbusch (a. a. O., S. 475) anstellt, ist also mindestens mit der heutigen Praxis nicht vereinbar.

ungetrübten Freude, nämlich 1) zwischen Weihnachten und Epiphanien; 2) die Woche „des Pharisäers und Zöllners", d. h. die auf den gleichnamigen Sonntag folgende Woche: zum Zeichen, dass das pharisäische Fasten nicht die höchste Weise der Frömmigkeit ist (! vgl. unter „Kirchenjahr" S. 214); 3) die Woche des Käsegenusses, die gleichmässig unter blosser Fleischentsagung verlebt wird, 4) die Woche nach Ostern.

Der Zweck der Fasten liegt in der seelischen Bereitung zur rechten Andacht, die durch Einschränkung der Sinnlichkeit, der „Natur", erreicht wird. Es entspricht somit der alten conservierten Grundanschauung, dass diese Institution aus dem Judentum als eine wesentliche Unterstützung des individuellen religiösen Lebens herübergenommen wurde. Der Gedanke der Trauer, der von der Tessarakosti und dem innerwöchentlichen Fasten ihrer traditionellen Veranlassung entsprechend involviert wird, tritt in der Praxis zurück. Ja in der Praxis ist überhaupt eine grosse Laxheit eingetreten. Kurz darf man einfach sagen: Die meisten griechischen Christen fasten in der Regel nicht. Die einzige Zeit, die noch wirklich den Charakter des Fastens im öffentlichen Leben trägt und die relativ vollkommenste Nachachtung der Vorschriften erkennen lässt, ist das grosse Fasten vor Ostern. Bei den Gebildeten ist allgemein das Bewusstsein durchgedrungen, dass die Fastenvorschriften nicht als verbindlich gelten. Man dispensiert sich daher vielfach gänzlich vom Fasten und hat dabei die volle Überzeugung ein gutes Glied der orthodoxen Kirche zu sein. Eine Aufnahme des unterlassenen Fastens in die Liste der gebeichteten Sünden wird ebenfalls nicht für nötig erachtet. Regelmässig fastet man in den höheren Ständen nur vor der Communion (eine ähnliche Sitte ist auch bei uns teilweise erhalten) und am Kar-Sabbat. Wenn das niedere Volk das Fasten rigoros betreibt[1]),

[1]) Einer meiner Führer in Palästina trieb selbst bei anstrengenden Touren seine Enthaltsamkeit in den Osterfasten so weit, dass er ohnmächtig zusammenbrach.

so ist dabei zu bedenken, was über diesen Teil des Volkes vorhin gesagt wurde. Vonseiten der Geistlichkeit wird wenig zur Instandhaltung der alten Fastenordnungen gethan; sie ist wesentlich von der Entbehrlichkeit der ausgedehnten Fastendisciplin überzeugt. Doch hütet man sich auch in diesem Stücke, sich über die Irrelevanz desselben offen auszusprechen, zumal ja eine einheitliche Anschauung darüber nicht besteht.

B. Die Heiligen und die Bilder. Bezüglich der Idee der Heiligen sowohl wie auch der Kennzeichen für die Heiligkeit einer Person kreuzen sich die Vorstellungen und gehen verschiedentlich aus einander. — Was zunächst die Idee anlangt, so liegt in dem Begriff des Wortes „heilig" ein doppeltes. „Heilig sein" bedeutet in der griechischen theologischen Sprache 1. in besonders naher Beziehung zu Gott stehen, naturhaft etwas vor anderen Menschen voraus haben, 2. durch besonders tugendhaftes Leben sich auszeichnen. Beide Bedeutungen lassen sich auch auf die vollendeten Heiligen anwenden und sind auf sie in Anwendung gekommen. Wieder gehen die officielle kirchliche Auffassung und die volkstümliche Vorstellung bald neben einander her, bald in einander über. Auf den ersten Blick lässt sich schwer sagen, welche von beiden die herrschende Vorstellung sei; sie sind gegenwärtig so vollständig verschlungen, dass eine reinliche Trennung kaum möglich scheint. Denn offenbar ist die als erste angegebene Bedeutung des Heiligseins diejenige, welche in der Richtung der kirchlichen Theologie liegt und demzufolge das officielle Gepräge an sich hat; ihr gegenüber ist die andere, ethische Bedeutung diejenige, welche der naiven Auffassung des Volks entspricht, das mit jener „Natur-Theologie" weniger vertraut ist und den Begriff der Heiligkeit an dem Gegensatz der factischen Sündhaftigkeit misst: heilig ist, wer die Sünde meidet.

Andrerseits wirken beide Anschauungen in einander hinein. In die Volksvorstellung sind theologische Momente eingedrungen. Die Heiligkeit ist ihr nun auch die natur-

hafte Angrenzung an die Gottheit, die Ausstattung mit übernatürlichen Kräften; denn erst durch diese Begabung ist jene relative Sündenreinheit möglich. Dieses Moment tritt um so ungehinderter in das andere hinein, als gerade dieses der naiven Wundersucht des unteren Volkes entspricht. Ein so ausgestatteter Heiliger vollbringt auch einmal etwas Ausserordentliches! Aber doch muss gleich hier bemerkt werden, dass der Glaube an Wunder der Heiligen und ihrer Reliquien bei weitem nicht den Umfang in der griechischen Volksseele hat, wie das im römischen Katholicismus der Fall ist. Und das hängt zusammen mit der griechischen Vorstellung von dem ruhenden, passiven Zustande nach dem Tode, die schon erwähnt wurde. Die Abgeschiedenen, auch die Heiligen, bethätigen sich eigentlich nur durch Gebete. Wunder verrichtet die *Παναγία* Maria. Der Glaube, dass die Heiligen Wunder verrichten, wird, wie mir scheint, nur in der untersten Volksschicht genährt. Diese kommt für den Zweck unserer Untersuchung nicht direct in Frage. Sie ist ja überall wundersüchtig; selbst bei uns — und welcher Abstand der geistigen Bildung zwischen dort und hier! — hascht das Volk nach Wundern und züchtet einen Aberglauben, und wir werden uns sehr dagegen verwahren, wenn jemand danach unsere Kirche beurteilen will! Aber ein unbewusster minimaler Einfluss des geistigen Niveaus jener Kreise in die höheren kann auch nirgend gänzlich in Abrede gestellt werden. Deshalb sei erwähnt, dass ein Angehöriger der niederen Schichten des griechischen Volkes zum Heiligen betet um Beihülfe bei einer Krankheit, und dass er dessen Bild in der Kirche zum Dank für geleistete Hülfe, für erfolgte Heilung mit Votivgeschenken behängt: mit kleinen silbernen Ärmchen oder Füsschen, mit Augen, mit Kleidungsstücken. In diesem Sinne und für diese Kreise allein mag es zutreffen, wenn Kattenbusch sagt (S. 456): „Jeder hat seine Heiligen. Kein Haus, in dem nicht ein Raum, eine Ecke für die Heiligen, die Bilder, reserviert wäre.“

Aber auch in die kirchliche Anschauung drängt sich die Volksvorstellung ein, will sagen, die naiv-ethische. Der Heilige ist ein Mensch, der Gott wohlgefällig gelebt und seine Pflichten besser erfüllt hat als der gewöhnliche Christ. Da nun in der griechischen Kirche das Moment der Wunderwirkung des Heiligen in der That sehr zurücksteht, viel mehr als man bei uns gewöhnlich glauben will, weil man einmal die römische Vorstellung von den Heiligen und Reliquien gar zu sicher zur Normalvorstellung von einem Heiligen erhoben hat; und da ausser der Wundervorstellung nur die ethische praktisch werden kann: so ist wirklich das Moment der ethischen Vollkommenheit das Ausschlag gebende für die Idee des Heiligen geworden. Dass es sich so verhält, können wir uns auch deutlich machen, indem wir uns die Umbildung der Anschauung über Sonderfrömmigkeit und ethisches Leben vergegenwärtigen, wie sie bei Gelegenheit des Mönchtums besprochen wurde. Gingen früher die Heiligen zumeist aus dem Mönchsstande hervor, aus jenen Kreisen, in denen Sonderfrömmigkeit gepflegt wurde und die ihre Mitglieder zur Heiligkeit disponierten, so ist auch dadurch, dass jene Kreise in Verfall und Verachtung geraten sind, eine Verschiebung der Idee der Heiligkeit mindestens zu erwarten. Der Mönch ist's ja nicht mehr, der heilig wird. Gerade diese Erwägung zeigt uns aber auch von neuem, wie eine einheitliche Idee von der Heiligkeit nicht zu gewinnen ist. Denn wenn mir auch hervorragende griechische Kleriker versichert haben, dass man mit den Heiligen nur Menschen meine, die besonders tugendhaft gelebt haben, so wirkt doch in der Vorstellung das andere (hyperphysische) Moment nach und muss nachwirken in demselben Masse, als es in den Persönlichkeiten der Kirchenleitung resp. der hohen Geistlichkeit praktisch beibehalten wird. Niemand wird ein Heiliger, der nicht im Cölibat gelebt hat. Damalas hat in den (S. 274) citierten Gedanken die Linie gezeigt, auf welcher auch die Idee der Heiligkeit officiell oder principiell sich hält: Christen sollen Engeln

gleichen; sie sollen das engelische Leben führen auf Erden als ἀειπάρθενοι und ἀκτήμονες. Wer das kann, der hat nicht mehr an sich, was den irdischen Menschen ausmacht, der ist umgewandelt und hat etwas Mysteriöses in sich, wodurch er der Heiligkeit nahe ist. Das Mysteriöse bleibt nach wie vor mit dem Ethischen verbunden — zwei Gesichtspunkte, die in dieser Verbindung sich ausschliessen.

Ein nicht viel klareres Bild geben die äusseren Zeichen, die den Heiligen erkennen lassen. Natürlich, so lange der Mensch lebt, ist man seiner nie sicher. Nach dem Tode muss sich entscheiden, was an ihm war. Seine Überreste werden es zeigen. Über das Schicksal des Leichnams eines frommen Menschen sind aber die Meinungen in den verschiedenen Gegenden verschieden, ja entgegengesetzt. Bald gilt es als Kennzeichen besonderer Heiligkeit, dass der Leichnam ganz conserviert bleibt oder doch sehr wenig und sehr langsam der Verwesung verfällt; bald erschrickt man darüber, dass die Verwesung so geringe Fortschritte macht, da der Verstorbene keine Ruhe habe, und man folgert, dass er ein besonders hartnäckiger Sünder oder Heuchler gewesen sein müsse. — Diese Methode an sich, die Heiligkeit zu prüfen, hängt mit einer sehr verbreiteten griechischen Volkssitte zusammen, im dritten bis fünften Jahre nach dem Tode das Grab zu öffnen, um die Gebeine von neuem zu bestatten. Man wäscht die Gebeine, legt sie in einen Korb, trägt sie in die Kirche, hält hier ein μνημόσυνον und vergräbt die Gebeine definitiv. Dies hält man für eine letzte Pflicht, die man dem Toten schuldig sei. Stellt sich nun bei der Ausgrabung heraus, dass die Leiche nicht verwest ist, so hält man das für ein übles Zeichen, betet resp. lässt vom Priester Gebete sprechen, dass der Verstorbene zu seiner Ruhe eingehen und seine Leiche verwesen möge, und macht nach etwa zwei Jahren einen neuen Versuch. — Dieser Anschauung steht die andere entgegen, der zufolge die Leichname wirklicher Heiliger überhaupt nicht verwesen und bei „kleineren“ Heiligen der Verwesungsprocess

wenigstens spät beginnt. Die griechische Kirche hat Heilige, deren ganze Leichname vorhanden sind; das kleine Siebeninselland hat drei solcher Heiligen gezeitigt, die einen vornehmlichen Ruhm geniessen: Spyridon von Kerkyra, Gerasimos von Kephalonia und Dionysios von Zakynthos. Die Möglichkeit ist vorhanden, dass noch heute jemand zum Heiligen erhoben wird, nicht zwar durch officielle Kanonisation, wohl aber indem er durch Gewohnheit und Reclame schliesslich in officielles Ansehen der Heiligkeit gelangt.

Die Heiligen sind nicht bloss verehrungswürdig in dem Sinn, dass man ihr Andenken pflege. In besonderen kirchlichen Feiern gedenkt man eines ausserordentlichen Heiligen; aber von dieser Art volkstümlicher Heiliger giebt es nur wenige. Der Priester aber singt jeden Tag im Orthros für die zwei oder drei Hauptheiligen des Tages Troparien; er thut das für sich, die Gemeinde wird mit diesem Gedächtnis nicht belästigt. Was die Hauptsache ist, man kann mit den Heiligen in einen geistigen Verkehr treten, d. h. in Gebetsgemeinschaft.

Die Einwirkung auf die Naturbeschaffenheit der Welt ist Gott vorbehalten. Auch keine Reliquie hat solche Kraft. Den Reliquien wird Wunderkraft nur zugeschrieben von dem niedersten Volk, das auch sonst im Aberglauben befangen ist. Der Klerus der griechischen Kirche hat damit nichts zu schaffen und will davon nichts wissen. Die Reliquien werden nicht ausgestellt; so ist auch dem abergläubischen Teil des Volkes die Möglichkeit benommen, seinen Aberglauben offen zu bethätigen. Im Antiminsion oder im Altarschrein befinden sich gewöhnlich Stücke von Heiligen- und Märtyrerüberresten (das wurde früher beschrieben); wenn eine Kirche sonst Reliquien besitzt, verwahrt sie dieselben ganz einfach als Andenken aus alter Zeit, als Antiquitätensammlung; als solche wurden sie mir oft auf meinen Wunsch vorgezeigt, Knochen, Ringe und dgl., mit denen man nicht scheu umgeht, sondern die man dem Beschauer ohne weiteres in die Hand giebt. Kein

religiöser Gedanke oder cultlicher Zweck ist mit solchen Reliquien verknüpft, und im Gottesdienst werden sie nicht vorgezeigt. — Mehr Verehrung und teilweise Anbetung vonseiten des Volkes geniesst allerdings das Kreuz, das (vgl. „Kirchenjahr") an einigen Tagen im Jahr ausgestellt und geküsst wird. Das Kreuz ist keine Reliquie, sondern Symbol des Heils. —

Von dem Heiligen selbst erwartet der Grieche nichts weiter, als dass er für ihn betet, wie denn er selbst für jenen betet in Verbindung mit dem Opfer der Eucharistie. Dass dies wechselseitige Fürbitten betont wird, ist charakteristisch für die griechische Kirche: auch die ausgezeichneten Abgeschiedenen bedürfen stets noch einer Vervollkommnung. Dieser Gedanke, der gänzlich im Zusammenhang der Auffassung vom Leben nach dem Tode steht, wird viel zu wenig berücksichtigt, wenn man die griechische Heiligenverehrung mit der römischen in Parallele stellt.

Denn welches ist die Lehre vom Zustand nach dem Tode und die aus ihr folgende Praxis? Beim Mysterium der Busse gedachten wir schon der Totenmessen, die man abhält, um einem im Glauben Entschlafenen, der nicht mehr Gelegenheit hatte, Früchte seiner letzten Busse zu bringen, durch Gebete zu helfen. Den Zustand des Fegefeuers kennt die Kirche aber nicht; eine Möglichkeit, die Werke der Busse nach dem Tode noch zu verrichten, ist nicht vorhanden. Vielmehr denkt sich der Grieche die jenseitige Welt wie mehrere concentrische Sphären, deren innerste die der grössten Gottesnähe ist. Wenn nun Gott will, so kann der Tote noch fortschreiten in seiner Heiligung, aber nicht aufgrund eigener Werke, sondern aufgrund der Gebete der irdischen Gemeinde. Auch eine im Glauben zum Andenken des Toten geübte Mildthätigkeit kann diesem zugut kommen, falls Gott will. Man beruft sich hierfür, da das Neue Testament keinen Anhalt bietet, auf das Beispiel des Judas Makkabi (2. Makk. 12, 43–45), und seit Kyrill von Jerusalem (Kat. V, 9) ist diese Theorie fertig. Der Sonntag der

Fleischentsagung ist in diesem Sinne ganz dem Andenken der Verstorbenen gewidmet. Die Kirche — es wird betont, dass nicht der Einzelne für die Seele des Verstorbenen etwas thun könne — macht den Verstorbenen, welche bussfertig ins Jenseits gingen, durch die Gebete der Lebenden eine ἀναψυχή, eine Erleichterung. Ein Hinterbliebener kann daher auch eine oder mehrere Messen für den Toten lesen lassen, „Opfer" für ihn darbringen lassen. So besteht noch die alte Einrichtung des Sarantaliturgon (= 40 Liturgien), nach welcher vierzig Tage hinter einander je eine Liturgie für den Verstorbenen gelesen wird. Doch scheint es eine Frage der Zeit zu sein, dass hiermit aufgeräumt wird; auch die Theologen geben nunmehr zu, dass der eigentliche Zweck dieser Institution die Geldeinnahme ist. 50—200 Piaster (= 10—40 M.) beträgt der Preis für eine solche Reihe von Messen.

Auf die Basis dieser Verhaltungsweisen, nämlich auf den Gedanken eines Connexes zwischen der irdischen Gemeinde und derjenigen der Vollendeten, die zusammen eine einheitliche Grösse bilden, ist auch die Idee des Zusammenwirkens mit den Heiligen begründet. Diese haben eine höhere Stufe der Annäherung an Gott erreicht, sie gehören aber zur Gemeinde. Der Christ will ihre Teilnahme an seinem Gebete, damit dieses durch ihre Reinheit gereinigt und verstärkt vor Gott getragen werde. In anderer Weise können die Heiligen dem Christen nicht beistehen. Da sie selbst immer noch der Vervollkommnung bedürfen, so giebt es natürlich keinen Schatz überschüssiger guter Werke; vielmehr wird ausdrücklich betont, dass im Vergleich mit Christus die Heiligen arme Sünder sind. Auch in dieser Beziehung gehören sie viel enger mit der irdischen Gemeinde zusammen, als das in der römischen Kirche der Fall ist. Irdische und himmlische Gemeinde sind Eine. Der Abstand dieser von jener ist nicht so gross, dass die Heiligen etwas specifisch Anderes wären und Wunderkräfte bethätigen könnten. Für die orthodoxe Vorstellung ist das jenseitige

Dasein die regelrechte Fortsetzung des diesseitigen; der Tod bedeutet keinen Bruch, sondern er ist die Brücke. So darf jetzt noch einmal darauf hingewiesen werden, dass diejenige Anschauung von den Heiligen, die uns die theoretische Betrachtung schliesslich als die durchschlagende gezeigt hatte (die ethische), auch durch die kirchliche Praxis bestätigt wird.

Von hier aus haben wir den Bildercult zu verstehen. Die Bilder stellen die Personen dar: Christus, die Gottgebärerin, den Täufer, die Heiligen. Wie wir die Personen verehren, das sollen wir an den Bildern zeigen. Die hellenische Kirche versteigt sich im Bildercult nicht zu solchen Geschmacklosigkeiten, wie die römische[1]). Werden die Heiligen nicht „angebetet", so auch die Bilder nicht; nichts was sich dem römischen Cult mit dem Herzen Jesu oder dem Herzen der Maria vergleichen liesse; von „Adoration" der Bilder ist nichts zu bemerken. Wer die Äusserungen der griechischen Frömmigkeit gesehn und wer beobachtet hat, wie man in griechischen Kirchen den Bildern naht, und wer diese Art vergleicht mit dem römischen Heiligtums- und Sachencult, der kann nur urteilen, dass die griechische Weise viel reiner und edler ist. Sie ist, wie aus den Bemerkungen über die Heiligen folgt, ganz andersartig. Daher kann ich durchaus nicht beistimmen, wenn man die griechische Vorstellung also wiedergiebt: „Im Bilde ist der Herr, die Gottesgebärerin, der betreffende Ortsheilige gegenwärtig, da, wo immer das Bild zu sehen ist. So ist das Bild selbst das Heiligtum.

[1]) Bekanntlich hat die griechische Kirche keine Statuen; sie besorgt, dass das Volk leicht dazu kommen könnte, denselben wirkliche Adoration zuzuwenden. Dass sie aber ein Crucifix hat und wie dasselbe beschaffen ist, wurde bei Beschreibung des Kirchengebäudes erwähnt (S. 202); halb versteckt ist auch das Crucifix! Nie aber würde die griechische Kirche auch nur im Bilde darstellen, was ich z. B. in der römischen Kirche zu En-Karim, dem Geburtsort Johannes des Täufers, sah: eine Wachspuppe in der Grösse eines halbjährigen Kindes, mit ausdruckslosem Puppengesicht — das soll die rechte Würdigung des Täufers an jenem Orte sein!

Es ist ein μυστήριον! Es selbst hat wunderbare Eigenschaften[1]).“ Das mag für die russische Kirche richtig sein. Diese kenne ich nicht. Nur ihre Osterpilger habe ich im Heiligen Lande beobachtet, und die gehören wohl fast alle der ganz ungebildeten Klasse und der Landbevölkerung an. Was sie an einfältigem Aberglauben an den Tag legen, das ist bei den Griechen unerhört. Für eine Adoration von Bildern und durch die heilige Geschichte berühmten Gegenständen sind die Griechen durchweg zu „nüchtern“. Der Grieche verehrt in dem Bilde nur die Person, die es repräsentiert. Er küsst das Bild zum Zeichen dieser Verehrung. Was das letzte anlangt, so erinnere ich noch einmal daran, dass der Kuss im Orient nur eine äussere Ehrerbietigkeitsbezeugung ist. Wenn wir freilich mit unseren Vorstellungen von der Symbolik des menschlichen Verkehrs die orientalische Religionssymbolik beurteilen wollen, so werden wir der letzteren niemals gerecht. Wenn sich aber unsere Sinne erst an das orientalische Ceremoniell gewöhnt haben, vermögen wir auch in diesem den Bildern gespendeten Kusse nicht mehr die Überspanntheit oder gar das Heidnisch-Abergläubische zu sehen, das für unser Empfinden zunächst darin liegt. Es ist diese sinnlich sich äussernde Frömmigkeit nicht nach unserm Geschmack; aber sie ist auch nicht so gemeint, dass man sie als heidnisch brandmarken könnte[2]). — Unangenehm berührt es natürlich, wenn selbst die kleinen Kinder von den Eltern hochgehoben werden, um den Saum des Gemäldes zu küssen; unangenehmer noch, wenn vornehme Frauen oder Männer, die sehr spät in die Kirche kommen, trotzdem sie stören, an den Wänden herumgehen und zwischen celebrierendem Priester und Chor hindurch an das Ikonostas treten, um alle Bilder zu küssen. Aber das hat wiederum mit der „Bilderfrömmigkeit“ selbst nichts zu thun. Was diese sein will, drückt Damalas ganz dem wahren Sachverhalt ent-

[1]) Kattenbusch, S. 470.

[2]) Vgl. über den orientalischen Kuss auch S. 295.

sprechend aus: „Die heiligen Bilder sehen wir als Symbole ihrer (der Märtyrer, Jünger und Nacheiferer Christi) geheiligten Persönlichkeiten an, die wir allezeit vor uns haben sollen zu Nachahmung und Vorbild, und denen wir jene Verehrung und Ehrfurcht (*τιμὴν καὶ σέβας*) zollen müssen oder jene relative Anbetung (*σχετικὴν προσκύνησιν*), die dem Abbilde des wahren und echten Bildes Gottes notwendig gebührt, und die bezogen wird auf die Gnade, welche sie geheiligt hat und auf ihre Gemeinschaft mit dem Erlöser“ [1]) — also nicht einmal auf die Person der Apostel und Heiligen selbst, die uns durch ihre Mustergültigkeit zeigen, wie ungefähr das gottgewollte Ebenbild Gottes aussieht. Was ich in den Gotteshäusern gesehen habe, giebt mir nicht den geringsten Anlass, diese Worte des Griechen zu beanstanden. Vielmehr muss ich sagen, es wird endlich Zeit, dass wir die griechische Kirche so verstehen, wie sie ist und wie ihr eigener Geist es verlangt. Mit der Tradition, sie möglichst nah ans Heidentum zu rücken, muss gebrochen werden. Es ist nicht der Geist der griechischen Kirche — weder ihr Princip noch ihr factisches Sichausleben — geschildert, wenn man sagt: „Im Bilde wohnen die Heiligen mit in jedem Hause. Der anatolische Christ lebt noch ganz anders mit den Heiligen zusammen, wie der römische“ [2]). Der zweite dieser Sätze kann richtig sein; aber offenbar, in diesem Zusammenhange ist er falsch. Richtig ist er, weil, wie vorher ausgeführt wurde, der Abstand zwischen Lebenden und Toten nicht so gross gedacht ist, wie in der römischen Kirche, und weil ebenso der moralische Abstand nicht nach der römischen Manier übertrieben wird. Aber daraus folgt eben, dass die Heiligen nicht etwas specifisch Einzigartiges sind. Wenn aber für die russische Kirche die von mir für die griechische zurückgewiesene Beurteilung zutrifft, so ist es nötig, in der Betrachtung der Frömmigkeit zwischen beiden zu trennen.

[1]) Damalas, Katichisis, S. 156.
[2]) Kattenbusch, S. 470.

Das Moment, welches, wie mir scheint, bei uns immer wieder dahin wirkt, die Bilderverehrung für die Beurteilung der griechischen Kirche in den Vordergrund zu stellen und dadurch das Äusserliche und scheinbar Afterreligiöse in jener Frömmigkeit zu übertreiben, ist wohl der Umstand, dass nach Beendigung der Bilderstreitigkeiten die Aufstellung und Verehrung der Bilder zum Schibboleth der Orthodoxie gestempelt wurde, und dass damals zur Feier dieses Sieges der Bilderfreunde ein „Fest der Orthodoxie" eingerichtet wurde, das noch heute ein grosses Fest ist[1]). Es ist aber keineswegs das Gefühl der heutigen Kirche, dass ihre Orthodoxie in dem Vorhandensein der Bilder und der Verehrung derselben liege. Das Fest der Orthodoxie wird gefeiert zum Andenken an den abschliessenden Sieg über alle Häretiker (vgl. oben S. 214).

C. Die Verehrung der Maria. Die Maria muss für sich betrachtet werden. Sie ist eine ganz einzigartige Person und steht weit über den Heiligen — beinahe Christo gleich. Sie heisst die *Παναγία* (die allergewöhnlichste Bezeichnung; „Maria" sagt der orthodoxe Christ fast nie) oder *ὑπεραγία*, und ihr gebührt eine *ὑπερδουλεία*. Die Marienverehrung geht ins Überschwängliche, und sie ist es vor allem, die der griechischen Kirche den Charakter der „katholischen" aufprägt. Eigentümlich ist hier wieder, dass das Dogma hinter der frommen Verehrung zurückgeblieben ist. Das unterscheidet die Haltung der Kirche in dieser Frage von der Praxis der römischen. Die „Mariologie" enthält kein Dogma der unbefleckten Empfängnis. Über diese wie über eine leibliche Himmelfahrt braucht man nicht nachzudenken. Die soteriologischen Termini, die in der römischen Mariologie eine so grosse Rolle spielen, fehlen in der griechischen: diejenigen Sätze, die der Maria die Teilhaberschaft am Erlösungswerke zusprechen, indem sie zur corredemptrix und zur adjutrix redemptionis geworden sei durch ihr Mitleiden für die

[1]) Vgl. Kattenbusch, S. 78 Anm.

Menschheit. Aber die cultliche Haltung der Kirche und die praktische Frömmigkeit der Gemeinde haben doch die Maria in eine sehr bedenkliche Mittlerstellung gerückt. Als die *Θεοτόκος* ist Maria fast wie ein Glied der Gottheit, und sie wird um Spendung des Heils angefleht. Diesen Rang weisen ihr auch die im Cultus gesungenen „Theotokia“ zu, die heute vielleicht einen noch höheren Wert haben wie damals, als die ersten Marienhymnen entstanden (von Ephraem Syrus im 4. Jahrh.). Die meisten Theotokien sind von dem Studiten Josef gedichtet (zur Zeit des Bilderstreits). Und die kirchlichen Gebete zur Maria sind in gleichem Ton gehalten. Eine kleine Blütenlese aus den Theotokien, die in der Liturgie, vor allem bei der *μετάληψις*, der Communion, gesungen werden, kann uns zeigen, in welcher überschwänglichen Weise auch die griechische Kirche die Maria verherrlicht, und was der orthodoxe Christ thatsächlich von ihr erwartet. Sie ist die *δεσποίνη*, zu deren Füssen als *ἱκέτης* der Christ liegt, die „reine, unbefleckte *ἀειπάρθενος*“, *μήτηρ θεοῦ*, aus deren unschuldigem Blute Gott Leib geworden ist (*θεὸς σεσωμάτωται ἐκ τῶν ἁγνῶν αἱμάτων σου*). Sie ist die *θεοχαρίτωτος*, die über Verstehen hinaus den Heiland geboren hat. Sie ist die Gottesbraut, die die ungebaute Ähre (die Ähre aus unbebautem Land) hat hervorsprossen lassen[1]), das „erhabene Zelt (*σκήνωμα*) des Wohlgeruchs“, welches der Christ bittet: „mache mich durch deine Gebete zu einem auserwählten Gefäss“. Sie soll den Segen des Mysteriums vermitteln; sie ist dazu imstande, denn sie ist ja „der Tisch des Lebensbrotes, das aus Erbarmen von oben herabstieg und der Welt neues Leben giebt“. Die Prädicate, die der fromme Sänger des alten Bundes Jahwe beilegte, sagt der orthodoxe Christ von seiner Herrin aus. Ein Communiongebet beginnt also: „Allheilige Gebieterin, Gottesgebärerin,

[1]) Γῆ ἀγαθῆ (auch γῆ ἀγαθῆ geschrieben, so dass Maria selbst als gutes Ackerland angeredet ist) εὐλογημένη θεόνυμφε, τὸν σταχὺν ἡ βλαστήσασα τὸν ἀγεώργητον καὶ σωτήριον κόσμῳ, ἀξίωσόν με τοῦτον τρώγοντα σώζεσθαι.

du Licht meiner verfinsterten Seele, meine Hoffnung, mein Schirm, meine Zuflucht, mein Trost, meine Freude, ich danke dir, dass du mich, den Unwürdigen, gewürdigt hast, teil zu nehmen an dem fleckenlosen Leib und kostbaren Blut deines Sohnes. Du aber, die du das wahrhaftige Licht geboren hast, erleuchte die geistigen Augen meines Herzens; die du das Leben der Quelle der Unsterblichkeit gegeben hast, mache lebendig mich, der durch die Sünde getötet ward; du erbarmungsreiche Mutter des mitleidigen Gottes, erbarme dich mein und gieb Zerknirschung in mein Herz u. s. w.“

In der Tessarakosti werden in der Regel vier Freitage besonders der Maria geweiht, officiell der Freitag (in einigen Gegenden der Sonnabend) der fünften Fastenwoche; der Abend dieses Tages wird mit der früher erwähnten Akoluthie *τοῦ ἀκαθίστου ὕμνου* gefeiert und heisst *οἱ χαιρετισμοὶ τῆς Παναγίας* (vgl. S. 215).

Immerhin bleibt doch die Einwirkung der Maria wesentlich auf das geistig-religiöse Gebiet beschränkt. Aber es ist keineswegs ausgeschlossen, dass sie auch physische Wunder verrichtet; doch verhält sich die officielle Stelle dazu sehr skeptisch. Statt aller Erwägungen über diesen Punkt finde hier ein Fall aus jüngster Zeit Erwähnung, der ein sehr treffliches Licht auf die „kirchliche“ Meinung und Praxis wirft. — Anfang des Jahres 1902 verlautete plötzlich, dass in dem Tempel *τῶν Ἓξ Μαρμάρων* zu Konstantinopel von dem Bilde der Mutter Gottes wunderbare Heilungen ausgegangen seien. Viele Gläubige hatten sich herzugedrängt, einige glaubten eine Heilwirkung wahrzunehmen, und die beiden Priester der Kirche hatten es verstanden, in wenigen Tagen sich eine gute Einnahme zu verschaffen. Der Patriarch beauftragte eine Commission, die dortigen Vorgänge zu untersuchen, und ernannte zu Mitgliedern derselben den Protosynkellos Chrysostomos, den ersten Secretär der heiligen Synode und einen Presbyter; später wurde noch ein Laienmitglied des gemischten Rats hinzugezogen. Die beiden Priester jener Kirche wurden

abgesetzt. Aus der Bekanntmachung des Patriarchats an die orthodoxen Christen erhellt sofort, dass die kirchliche Behörde die „Heilungen“ für Einbildungen hält. Die Behörde stimmt dem Glauben der grossen Masse nicht zu und warnt vor dem Leichtglauben; doch behält sie sich die Entscheidung vor und lässt die Wundersucht gewähren. Besonders aber wird streng untersagt, dass auf irgend eine Weise Geld deponiert würde, sei es für die Kirche, sei es für die dort angestellten Priester. Das wird sehr gut damit begründet, dass jede Geldspende, die gemacht werde, um eine göttliche Gnade zu erlangen, dem Glauben und dem Geist der orthodoxen Kirche zuwider sei, denn die göttliche Gnade werde umsonst verliehen[1]). Allein bei diesem Bescheide, der im April gegeben war, blieb es nicht. Am 2. Mai gab Chrysostomos im Namen des Patriarchats einen weiteren Erlass heraus[2]), der zwar ebenso energisch jede Sammlung von Geld untersagte, aber doch dem Zudraug des Volkes zu dem wunderthätigen Bilde keinen Einhalt that. Vielmehr haben nunmehr die betreffenden Ceremonien einen officiellen Anstrich bekommen, indem der Besuch der Kirche zu dem Zwecke der Heilungen geregelt worden ist. Nur nach dem Morgen- und Abendgottesdienst soll die Anbetung statt haben; für den übrigen Tag soll die Kirche geschlossen sein. Ferner ist bestimmt, dass nach Beendigung jedes Gottesdienstes eine Weihung von Wasser vor dem Bilde vorgenommen werden soll, und dass in diesem Wasser die Leidenden sich waschen sollen „zur Heilung der Seelen und Leiber“. Und das alles wird bestimmt, nachdem zuvor in demselben Erlass darauf hingewiesen war, dass man „nicht unachtsam

[1]) „. . . . ὅτι δέον νὰ ἔχωσιν ὑπ᾽ ὄψει ὅτι ἡ χάρις ὡς χάρις παρέχεται τοῖς ἁγίοις δωρεάν, καὶ ὅτι πᾶσα ἰδέα χρηματικῆς προσφορᾶς πρὸς ἀποτελεσματικωτέραν δῆθεν ἐπ᾽ αὐτῶν ἐπενέργειαν τῆς θείας χάριτος, κατάδικάζεται ὑπὸ τῆς ἀμωμήτου ἡμῶν πίστεως“. (Citiert nach der in Athen von Mesoloras redigierten halbmonatlichen Zeitschrift „Ἱερὸς Συνδεσμός“ 1902, Nr. 8, S. 91).

[2]) Abgedruckt u. a. in Nr. 9 des Ἱερὸς Συνδεσμός.

und leichtsinnig jeglichem Geiste glauben", sondern die Geister prüfen solle; nachdem mit Bezug auf den vorliegenden Fall gesagt war, es sei „nötig, den chimärischen Gedanken einiger Christen ein Ziel zu setzen"; nachdem erklärt war, dass „die Kirche aus allem bis jetzt Geschehenen keinen Anhalt gewonnen habe, sich von der wahren Natur und Beschaffenheit der Vorgänge in "Εξ Μάρμαρα zu überzeugen." Sehr bezeichnend! Der Widerwille, der an hoher Stelle gegen den Wunderglauben herrscht, ist unverkennbar. Aber „die Kirche" hat nicht das hinreichende Bewusstsein von Autorität, um dem Treiben gänzlich zu wehren. Sie will nicht ihre Meinung sagen, um nicht die Schwachen zu beleidigen; und wie aus den Schilderungen hervorgeht, sind diese Schwachen so zahlreich, dass jenes Kirchengebäude stets gedrängt voller Menschen war. In diesem Falle ist es wohl angezeigt, die Schwäche, die der Patriarchat bekundet, für die Charakteristik des Mariencults in Anrechnung zu bringen. Es scheint, dass auch die Herren im Patriarchat ihrer Sache keineswegs sicher sind, sie halten doch die Thatsächlichkeit jener Heilwunder für möglich. Es ist ein vereinzelter Fall, der an uns herantritt. Aber er zeigt, dass man von der Maria alles Mögliche erwartet; sie kann sogar ihre hyperphysische Wirkung an den Ort binden, wo ein ihr besonders liebes Bild steht. In sie hinein kann der griechische Christ alle die Wunderkräfte verlegen, die der römische Christ auch auf die Heiligen und Reliquien verteilt. Maria ist dem griechischen Christen eben mehr als eine „Heilige", sie ist die Magna Mater der Hellenen, sie sitzt auf göttlichem Thron, und es kann oft den Anschein erwecken, als fehle ihr nur noch das Prädicat der Homousie!

II. Ansätze zu Neubildungen.

Viele Erscheinungen in der orthodoxen Welt griechischer Zunge erwecken heute den Eindruck, als befinde sich die

Kirche in einer Periode des Übergangs. Als die starre und versteinerte wird sie uns gern geschildert, und doch ist in ihr mancherlei herrliches Leben[1]). Ja wenn man etwas näher mit den Verhältnissen und Bestrebungen bekannt wird, so ist es, als ob alles sich regt. Neue Impulse machen sich geltend, kleine und umfassende Pläne für einen geistigen Aufschwung werden gefasst. Das griechische Volk ist zudem reich an Männern, die bedeutende Geldopfer bringen, um Institute zu schaffen, die dem ganzen Volke die moderne Bildung vermitteln. So beruht die grosse hellenische Nationalschule im Fanar zu Konstantinopel, die 1880 vom Patriarch Joakim III. erbaut wurde und von 800 Schülern besucht wird, zum grossen Teil auf einer wohlthätigen Stiftung. Eine Mädchenschule für 200 Schülerinnen ist damit verbunden worden. Maraslis, früher Bürgermeister in Odessa, aus Thracien gebürtig, ist der Stifter, der auch eine Schule in Philippopel, wohlthätige Institute in Odessa und die Handelsschule in Athen durch seine Mittel ins Leben gerufen hat. Desgleichen ist das „Zappion“ in Konstantinopel-Pera, eine wahrhaft mustergültig eingerichtete höhere Mädchenschule, nach seinem pecuniären Begründer benannt worden. Das grosse „Risarion“ in Athen ist ebenso von den Brüdern Risaris (*Ριζάρης*) gestiftet worden und hat den Zweck, Geistliche auszubilden, d. h. solche Kleriker, die nicht ein volles Universitätsstudium durchmachen, wenigstens mit den Fundamenten der Theologie und der allgemeinen Bildung zu versehen; es ist eine Schule, die nicht nur von angehenden Klerikern besucht wird, sondern von Bildungs-

[1]) Es freut mich, dass ich auch hierfür das Urteil eines langjährigen Erforschers und Beobachters der politischen, socialen und religiösen Verhältnisse des Orients auf meiner Seite habe. H. Gelzer („Geistliches und Weltliches“ S. 74) schreibt: „Die Declamationen von der versteinerten und verknöcherten byzantinischen Kirche sind vielfach von Männern ausgegangen, welche dieselbe nur aus der Studierstube gekannt haben. Ich darf wohl sagen, dass meine Anschauungen im persönlichen Verkehr mit griechischen Geistlichen und Laien sich in diesem Punkte stark geändert haben“.

durstigen aller Art. Sind auf diese Weise die Centren des Hellenismus mit Bildungsmitteln ausgerüstet, die dem Bedürfnisse des Volks entgegenkommen, so dringt von ihnen aus die allgemeine Bildung vor und eröffnet sich die Möglichkeit, Volk wie Klerus zu lebendigen Gliedern der Kirche zu erziehen. In welcher Weise dafür gesorgt wird, soll im Folgenden kurz angedeutet werden.

I. Das Predigtwesen.

Es ist mit Recht der griechischen Kirche oft verdacht worden, dass sie in ihrem Hochmute darob, die älteste und reinste zu sein, ihres eigenen Wesens vergass. Keinem Zweifel unterliegt, dass dieser Hochmut hier wie überall, wo er sich findet, hemmend und zerstörend gewirkt hat. Dass die politische Lage seit 1453 an der weiteren Erstarrung mitgearbeitet hat, darf nicht in Abrede gestellt werden; wie weit gerade ihr diesbezüglicher Einfluss reicht, bedarf einer besonderen Untersuchung. Jetzt, da er sein Werk angerichtet hat, ist der Hochmut geschwunden. Die Griechen separieren sich nicht mehr wie früher; sie sind überzeugt, dass es ausserhalb ihrer Grenzen auch für Theologie viel zu lernen giebt; ihre freundschaftlichen Beziehungen zu Anglicanern und Altkatholiken — selbst in dogmatischer Hinsicht — wurden früher besprochen. Ja wenn jetzt aus den Reihen des griechischen Klerus an die Herrlichkeit des ersten Anfangs der Kirche erinnert wird, so geschieht es, um damit die Mahnung zu begründen, dass man sich auf die Reinheit des Anfangs besinnen und seine religiöse Kraft zurückführen helfen solle. Das ist die Signatur der Gegenwart: Die Kirche fühlt ihre Schwäche und denkt an Beseitigung ihrer Schäden. Der ungebildete Klerus ist auch hier auszunehmen: er kennt nichts als die Schablone seines Tagewerks und weiss von keinem anderen Mangel, als dass es ihm oft unsäglich sauer wird, den nötigsten Lebensunterhalt von der Gemeinde zu bekommen. Der höhere Klerus aber hat zum grossen Teil die Empfindung, dass die Kirche den Laien mehr

von Gottes Wort bieten müsse, und die Laien lassen ihre Sehnsucht nach demselben laut werden. Freilich — nicht überall! In Ägypten, Palästina, Syrien habe ich davon nichts gefunden. Dort ist man mit der traditionellen Handhabung scheinbar zufrieden, auch in den leitenden Kreisen. Aber in Kleinasien, zumal an der verkehrsreichen Küste, in der europäischen Türkei und im Königreich Hellas werden neue Bahnen eröffnet. Auf diese Teile, die den Stamm der hellenischen Kirche ausmachen, gilt das oben gefällte Urteil. Und das ist weiterhin nicht zu verkennen, dass — wie es in der Natur der Dinge liegt — die Neubildungen an leitender Stelle langsamer begriffen und allmählicher in die Wege geleitet werden, als das Volk seine Ideen in sich zu verschliessen vermag. Daher ist zuerst aus den Laienkreisen die Bewegung entstanden, die im Begriffe ist, dem ganzen Volke die Predigt des Evangeliums wieder zu geben, und Laien waren nunmehr die ersten Prediger. In den letzten neun Jahren ist eine grosse Anzahl von Vereinen entstanden, die nur den einen Zweck verfolgen, für öffentliche Auslegung des Wortes Gottes in Predigt und Katechismusstunden zu sorgen. Fast alle diese Vereine haben Laien zu ihren Urhebern und lassen dadurch erkennen, wie tief das religiöse Bedürfnis und der Sinn für religiöse Gemeinschaft und für eigene intellectuelle Bethätigung an der Religion im griechischen Volke sitzt. Von hier aus erst erkennt man, einer wie grossen Unterlassung seit Jahrhunderten die Kirche sich schuldig gemacht hat. Ganz vereinzelt kam es vor, dass ein gebildeter Kleriker sich selbst berufen fühlte, sonntäglich zu predigen. Solche Ausnahmen sind der Konstantinopler Patriarch Anthimos VII. und Dionysios Latas, der, ehe er Erzbischof von Zakynthos wurde, im Piräus als Kanzelredner gefeiert war. Die Patriarchate pflegen zwar ihren Prediger (ἱεροκήρυξ) an der Patriarchatskirche zu halten, doch auch dieser waltet des eigentlichen Predigtamts nur bei besonderen Gelegenheiten.

So stand es allgemein, als im Jahre 1893 in der klein-

asiatischen Centrale des Griechentums, mitten in der moralischen Fäulnis eines orientalischen Welthafens, in Smyrna, ganz neues religiöses Leben erblühte. Vielleicht ist der Aufschwung einem Engländer zu verdanken, der kurz zuvor hier in griechischer Sprache gepredigt und gewaltig angezogen hatte. Wie mir erzählt wurde, ist es dann aus Opposition des hellenischen Selbstbewusstseins gegen die Verkündigung des göttlichen Worts durch einen Fremden dazu gekommen, dass ein griechischer Lehrer die Arbeit jenes Engländers übernahm. Ein Kleinkrämer Michael Chadsiludis stiftete eine Gesellschaft zum Zweck wöchentlicher Predigten. Aus dem guten bürgerlichen Mittelstande der Hafenstadt ging der Aufruf hervor, und aus ihm recrutierte sich die erste Mitgliederzahl. Der Zulauf zu den Predigten wurde gewaltig, so dass bald zweimal wöchentlich Predigtgottesdienst abgehalten werden musste. Während die kirchliche Behörde sich anfangs zuwartend verhielt, konnte doch der Metropolit von Smyrna einem Mahnruf, der durch die Zeitung an ihn gerichtet wurde, nicht widerstehen, und er forderte selbst zum Beitritt in die neue „Brüderschaft Efsewia“ (*θρησκευτικὴ ἀδελφότης ἡ Εὐσέβεια*) auf. Nach und nach begeisterten sich auch andere Kirchenfürsten für die Angelegenheit, die Metropoliten von Ephesus, Heliupolis und Aneon. Die Mitgliederzahl wuchs rasch. Während der Verein im Jahre 1897[1]) 700 Mitglieder und einen Reservefonds von 17000 Francs hatte, zählte er 1901 fast 2000 Mitglieder und verfügte über einen Fonds von 30000 M. Jedes Mitglied zahlt einen jährlichen Beitrag von drei Medschidi (= 9,50 M. cr.). Präsident ist seit vier Jahren der Kaufmann Grigorios Wafiadis; den übrigen Vorstand bilden sieben Männer, nämlich drei Verwaltungsbeamte: der Leiter Konstantin Kratopulos, ein Kaufmann, der Kassierer und einstige Begründer Chadsiludis und der Secretär Lukas Pawlidis, Lehrer der Mathematik an der höheren Mädchenschule; ferner die vier Prediger

[1]) Ich halte mich für dies Jahr an die Angaben von Gelzer „Geistl. und Weltl.“ S. 76.

der Brüderschaft: Methodios Kurkulis, ein Priester, der auf der theologischen Schule bei Jerusalem vorgebildet ist, der Diakon Paraskewos Papadilon, ein älterer Philologe Aristidis Chorokopos und Nikolaos Ambrasis, der in Athen Theologie studiert hat, die beiden letzten ebenfalls Lehrer an der höheren Mädchenschule.

Gegenwärtig findet Sonntags zwei Mal Predigtgottesdienst statt, nämlich früh in der Kirche und nachmittags im Vereinshause; auch an Abenden in der Woche wird gepredigt sowie Katechismusunterricht gehalten, zu dem sich Männer, Frauen und Kinder jeglichen Alters einfinden. Die Predigt, welcher ich am 9. Juni 1901 nachmittags 4—5 Uhr beiwohnte, war von etwa 140 Männern, 115 Frauen und 25 Kindern besucht, die sämtlich mit grosser Andacht den Worten des Chorokopos folgten. Dieser sprach über den Text: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert" (Matth. 10_{37}). In der praktischen begeisterten Auslegung der Worte bot er wirklich das Evangelium in seiner Schlichtheit dar, anknüpfend an das Vorbild, das der Herr selbst und die Märtyrer durch ihre Leiden gegeben haben.

Mit bewundernswerter Schnelle verbreitete sich die neue Praxis über die griechischen Lande. In Konstantinopel giebt es mehr als zehn solcher Predigtvereine oder *σύλλογοι*, so dass ungefähr in jeder Eparchie der Hauptstadt einer ist. Die mir näher bekannt gewordenen sind „Aja Trias" in Wlanga, „Evangelist Joannes" in Pera, „Apostel Paulos" in Makritioj, „Evangelismos" in Ipsomafia, „Orthodoxia" in Galata. In Kondoskali ist sogar ein Verein, in dem auch türkisch gepredigt wird — ein bedeutender Fortschritt, wenn man bedenkt, dass eine grosse Zahl von Asien herüberkommender Griechen die hellenische Sprache nicht mehr beherrscht.

Muss man nicht aus solchen Erscheinungen die froheste Hoffnung für die Zukunft der griechischen Kirche schöpfen? Wenn die Leiter der Kirche es verstehen, auf den Zug der Gemeinden einzugehen, so kann ein ganz neues Leben

in die „Orthodoxie“ einziehen. Ja es ist dann nicht unmöglich, dass man zum evangelischen Lebensbild Jesu zurückkehrt. Leider sind nicht alle leitenden Instanzen solchen Neuerungen freundlich gesinnt. Einige alte Bischöfe vermögen sich von dem Schlendrian nicht los zu machen. Ein als Kanzelredner gefeierter Presbyter Konstantin Kallinikos in Pera wurde durch den dortigen Chorbischof Karawangelis kräftig unterstützt. Dieser weitschauende Bischof war von dem Plane beseelt, eine Schar von Katecheten und Predigern auszubilden, die zunächst an allen grösseren Plätzen wirken sollten. Allein er hatte seinen Plan ohne den Fanar gemacht. Die Oppositionspartei wusste den Patriarchen Konstantin V., der dem Predigtwesen nicht abgeneigt war, zu bestimmen, dass der Bischof nach Macedonien versetzt wurde. Sein Nachfolger aber hat den „Evangelist Joannes“ aufgelöst. Gleichwohl hat er nicht zu hindern vermocht, dass des Sonntags von dem genannten Prediger, dem ein zweiter sich zur Seite gestellt hat, gepredigt wird. Die Mehrzahl der Bischöfe jedoch stellt sich zu dem Unternehmen freundlich, und nicht zum mindesten ist es die Geradheit des jetzigen Patriarchen, der zufolge sich dieser ernste Mann für alle wahrhaft religiösen Bestrebungen erklärt hat und mit der er seine Metropoliten beseelt. Notwendige äussere Änderungen werden freilich noch vorgenommen werden müssen, ehe die Predigtversammlungen den Segen stiften können, der von ihnen zu erwarten ist: vor allem müssen die Kirchen Sitzbänke erhalten.

Auch an andern Orten sind dergleichen Brüderschaften zusammengetreten. In Athen bestehen ihrer zwei: die ältere seit 16 Jahren existierende „Anaplasis“ (d. h. Reform des religiösen Lebens) hat sich ebenfalls seit mehreren Jahren die Pflege der Predigt zur Aufgabe gemacht. In Patras giebt es einen Predigtverein „Orthodoxie“, einen gleichnamigen in der Cyprischen Hauptstadt Lewkosia. — Diese Bestrebungen können nur allmählich um sich greifen; kleinere Städte werden sie vorläufig entbehren müssen.

Aber auch hier zeigt sich hin und wieder, wie das gesunde Element sich selbst hilft, und es sind Anzeichen vorhanden, dass auch hier die Laienschaft selbst sich zusammenschliessen wird. So hat erst in diesem Jahre zu Liwadia (Macedonien) ein Arzt Xenophon Papamichael begonnen zu predigen, und die Bewohner des Orts strömen ihm zu und haben in einer Zeitung ihm öffentlich ihren Dank ausgesprochen. — Dass für die Kirche des Königreichs Hellas ausserdem 32 Wanderprediger (*ἱεροκήρυκες*) bestallt sind, die in den Eparchien predigend umherziehen, wurde früher erwähnt: sie sind ein Notbehelf für die Zeit, wo die Mehrzahl der Geistlichen noch nicht so weit gebildet ist, um selbst predigen zu können.

Für reges Interesse an den kirchlichen Fragen legen nebenbei andere Vereinigungen Zeugnis ab, wie der „Apostel Andreas" zu Patras. Die „Efprepia" (*Εὐπρέπεια*) im Stadtteil Tataula zu Konstantinopel ist eine Vereinigung von Laien, die sich um das Decorum in den Kirchen (Kleidung der Priester, gute Kerzen u. a.) bemüht. Der „Parnassos" in Athen ist ein von der Kirche unabhängiger Verein für innere Mission; Pflege und Unterricht von verwahrlosten Kindern ist eine seiner praktischen Hauptaufgaben. Der *Ἱεροσύνδεσμος*, 1895 von dem Metropoliten Germanos Kalligās in Athen als eine Vereinigung für Geistliche des Kreises Athen gegründet, ist eine Art Pfarrkränzchen, in dem besonders Vorträge über religiöse und moralische Fragen gehalten werden. Der „Verein zur Verbreitung nützlicher Bücher" in Athen hat eine billige Ausgabe des Neuen Testaments veranstaltet und für dessen Vertrieb die Genehmigung der heiligen Synode erhalten. Athen hat im ganzen etwa zehn solcher Vereine aufzuweisen (*θρησκευτικοὶ* oder *ἠθικοὶ σύλλογοι*), darunter auch solche, die, wie die *Ἀνάστασις τοῦ Ἑλληνισμοῦ*, das Griechentum überhaupt fördern wollen.

Eine Fülle von Kirchenzeitungen und religiösen Blättern (Sonntagsblättern) wird gedruckt, die zum Teil von gebildeten Laien wie Geistlichen eifrig gelesen werden. Sie

bringen in ihren Spalten auch Predigten. Die bedeutendsten und gelesensten sind drei: die in Konstantinopel in Verbindung mit dem Patriarchat seit 1880 erscheinende „Kirchliche Wahrheit“ (*Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, wöchentlich, Redacteur Athanasios Piperas, ein Geistlicher), die in Athen von dem gleichnamigen Verein seit 1888 herausgegebene, früher von Skaltzunis, jetzt von Galanos redigierte „Anaplasis“ (wöchentlich) und der vom gleichnamigen Verein seit 1895 herausgegebene, von Prof. Mesoloras redigierte *Ἱερὸς Συνδεσμός* (halbmonatlich). Dazu gesellt sich aber eine grosse Zahl kleinerer Blätter, die zumeist in Athen erscheinen, das das litterarische Centrum der hellenischen Welt ist: der „Retter“ (*Σωτήρ*), die „Kirche“ (*Ἐκκλησία*), die „Orthodoxe Rundschau“ (*Ὀρθόδοξος Ἐπιθεώρησις*), der „Evangelische Herold“ (*Εὐαγγελικὸς Κῆρυξ*), in Piräus die „Reform“ (*Ἀναμόρφωσις*) und die „Stimme der Orthodoxie“ (*Φωνὴ Ὀρθοδοξίας*), in Pyrgos das „Religiöse Echo“ (*Θρησκευτικὴ Ἠχώ*), „Neues Zion“ (*Νέα Σιών*), in Patras „Das Kreuz“, in Cypern die „Christliche Wahrheit“ (*Χριστιανικὴ Ἀλήθεια*) und viele andere, die im Lauf der letzten zehn Jahre ins Leben gerufen wurden.

2. Ideen für eine Besserung des Klerus.

Dass alle jene Bestrebungen fruchtlos sind, wenn nicht vor allem der Klerus den Anforderungen zu genügen vermag, die das religiöse Bedürfnis der Laien an ihn stellt, wird an den leitenden Stellen erkannt. Bezeichnend ist eben, dass diese Einsicht erst durch die aufgeweckten Laienkreise wach gerufen, oder doch dass durch sie die Verhältnisse zur schreienden Notwendigkeit verstärkt werden mussten. Von einer „Bildung“ des Klerus kann man seit Jahrhunderten überhaupt nicht eigentlich reden. Wer sich dem geistlichen Stande widmen wollte, wurde Diakon und Priester, ja selbst Bischof, nachdem er nichts als lesen und schreiben gelernt hatte. Wenigstens seit der türkischen Occupation war es so. Schulen für den Klerus gab es nirgend. Der junge Mann wurde, nachdem er lesen ge-

lernt, in einer Kirche Vorleser, dann Diakon und schliesslich Presbyter; wenn es hoch kam, wurde er vom Bischof in den nötigen Hantierungen unterwiesen, und der künftige Bischof selbst bereitete sich bei einem Bischof auf die praktische Ausübung seiner Functionen vor. Dass bei solchen Zuständen an eine Führung des Amtes „im Geist und in der Wahrheit" nicht zu denken war, ergiebt sich von selbst. Der moderne hellenische Schreiber der Kirchengeschichte berichtet selbst, dass im Jahre 1821 unter etwa 180 Männern, die der höchsten Geistlichkeit angehörten, kaum zehn wissenschaftlich gebildete Theologen waren[1]), und solche Männer, die so gar nichts von Religion, geschweige von Theologie, in sich verarbeitet hatten, waren auch die einzigen Religionslehrer des Volks! Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts wurde wenigstens für die Ausbildung des höheren Klerus gesorgt durch Errichtung der beiden früher erwähnten Seminare, desjenigen auf der Insel Chalki bei Konstantinopel 1844, und desjenigen „vom teuerwerten Kreuz" bei Jerusalem 1853, zu denen sich die theologische Facultät der Universität Athen gesellte. Aber es sind nur wenige Candidaten des Klerus, die auf diesen Anstalten ihre Bildung finden können; von den Schulen, die neben diesen Seminaren gegründet wurden, ist die von Joakim III. während seines erstmaligen Patriarchats dem Seminar auf Chalki angegliederte Priesterschule bald wieder eingegangen; die andern zu Jannina und Cäsarea bestehen zwar noch, erfreuen sich aber keines Zuspruchs[2]). Verlangt werden kann ja die Absolvierung einer Fachschule von den Geistlichen nicht, so lange nicht erreicht ist, dass alle angehenden Kleriker in den betreffenden Schulen Raum finden. Dass aber die vorhandenen Schulen nicht ausgenutzt werden, zeigt deutlich, aus welchen Sphären der

[1]) Ἀθαν. Διομήδους Κυριακός, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Τομ. Γ΄ σ΄ 71.

[2]) Anscheinend sind die orthodoxen Kirchen der kleinen Autokephalen reichlicher mit theologischen Bildungsanstalten versehen. Vgl. oben S. 84ff. und 99ff. Doch bin ich über die Art des dortigen theologischen Unterrichts nicht orientiert.

Bevölkerung die Geistlichkeit sich recrutiert. Aus den besseren Ständen sind für sie keine Kräfte zu erwarten, da die geistlichen Stellen so minimal dotiert sind, dass sie den kärglichsten Lebensunterhalt zur Not gewähren. Für die unteren Kreise, die nichts zu verlieren haben, bietet der Klerus eine oft erwünschte Zufluchtsstätte. (Vgl. oben S. 38.)

Seit Joakim III. im Juni 1901 den Patriarchenstuhl wieder bestiegen hat, ist es eine seiner vornehmsten Sorgen, diesem erbärmlichen Zustande der Geistlichkeit abzuhelfen. Er hatte schon das erste Mal die Bestimmung getroffen, dass nur auf Fachschulen durchgebildete Männer ordiniert werden sollen. Praktisch durchführbar war aber diese Massregel nicht. Jetzt hat er von neuem die wissenschaftliche Bildung aller angehenden Kleriker ins Auge gefasst. Die grosse Nationalschule, die man als combiniertes Gymnasium und Realgymnasium bezeichnen kann und die auch von Griechen aus Syrien u. s. w. aufgesucht wird, bietet die für die theologische Bildung nötige Grundlage. Joakim hat nunmehr den Vorsatz gefasst, eine Reihe neuer theologischer Schulen zu gründen, besonders an den Centren der Provinzen. Er hat ausserdem eine Commission eingesetzt, die darauf Acht haben soll, dass die Pfarrer, soweit sie es irgend vermögen, des Sonntags eine religiöse Ansprache halten; zu diesem Zwecke soll jene Commission die neutestamentlichen Abschnitte, die zur Grundlage der Predigt jedes Sonntags dienen sollen, veröffentlichen und rechtzeitig den entfernt wohnenden Pfarrern zustellen. — Eine Frage liegt nahe: ist nicht nach dem Unterschied der Carriere, der sich zwischen gebildetem und ungebildetem Klerus herausgebildet hat und der sich ziemlich deckt mit dem anderen zwischen cölibatärem und verheiratetem, zu erwarten, dass mit dem Anwachsen des gebildeten Klerus auch die Zahl der unverheirateten Geistlichen zunimmt? In der That muss es scheinen, dass dies eine der nächsten Begleiterscheinungen sein wird. Denn solange die höheren Stellen für den cölibatären Klerus reserviert sind und

andererseits allein die gebildeten Geistlichen einen Anspruch auf jene erheben können, werden die neuen Candidaten gern die höheren Rangstufen im Auge behalten und die Repräsentanten des Cölibats vermehren. Denn noch immer ist es ja die Regel, dass die Schüler der Seminare sich zum Cölibat verpflichten. Unter denen, die in den letzten fünf bis sechs Jahren die Schule auf Chalki absolviert haben, sind meines Wissens nur fünf verheiratete Geistliche, unter ihnen der oben genannte Prediger Kallinikos. Obwohl die Stimmung des Volkes fast durchweg gegen den Cölibat ist, so werden diese Zustände doch wenigstens so lange anhalten, als gebildete und ungebildete Kleriker neben einander bestehen.

Der Patriarch Joakim hat (als ökumenischer) einen Aufruf auch an die übrigen Gebiete der griechischen Kirche erlassen, in dem er zur Mitarbeit an der in diesem Sinn zu bewirkenden Aufbesserung des Klerus ermahnt. Die theologischen Professoren der Universität Athen haben in einer offenen Antwort ihre desideria formuliert, die für lange Zeit vollauf zu thun geben. Sie sind interessant und belehrend genug, um hier im Auszug wiedergegeben zu werden. In ihrer Denkschrift über den religiösen und moralischen Zustand des hellenischen Volkes stellen die Professoren am Schluss acht Forderungen auf.

1. Die Bildung des Klerus ist so einzurichten, dass alle Geistlichen das Wort Gottes predigen und lehren können, nicht nur die Wanderprediger und Bischöfe, sondern auch die einfachen Pfarrer. Jeder Pfarrer soll deshalb das Diplom einer theologischen Schule erworben haben. Ferner sollen alle Pfarrer verheiratet sein, „damit sie den Familien mehr Vertrauen einflössen und vollkommener auf die religiöse und moralische Bildung von Eltern und Kindern einwirken können".

2. Da es aber ohne Zusicherung des standesgemässen Lebensunterhalts des Klerus unmöglich oder doch schwierig ist, dass gut und wissenschaftlich gebildete Männer in ihn

[1]) Nach Ἱερὸς Συνδεσμός 1902, S. 67 f.

eintreten, so ist notwendig, dass die Gemeinde, die Kirche und der Staat für Gründung von Kirchenkassen sorgen, die aus dem Überfluss der Klöstereinkünfte und aus anderen Abgaben erhalten werden.

3. Die Zahl der Geistlichen, der höheren wie der niederen, ist zu gross. Sie muss durch Zusammenziehung von Eparchien herabgesetzt werden.

4. Die religiöse Erziehung der Jugend ist zu heben a) durch regelmässigen nur von Fachlehrern zu erteilenden Religionsunterricht (auch auf den Gymnasien durch alle Klassen hindurch), b) durch Ermahnung der Schuljugend zum sonntäglichen Kirchgang, c) durch Erklärung der Sonntagsevangelien am Sonnabend.

5. Es müssen Mittel zur Anschaffung einer möglichst vollständigen theologischen Bibliothek für die Studierenden und den Klerus, sowie zur Beschaffung von religiöser Litteratur für die Laien gewonnen werden.

6. Einrichtung öffentlicher religiöser Vorträge.

7. Strenge Bestrafung jeder Gotteslästerung und jeder Verletzung des frommen Sinns in Schulen, Theatern, auf den Strassen. Verfolgung unmoralischer Schriften.

8. Errichtung eines speciellen Lehrstuhls für Apologetik in jeder theologischen Schule behufs Widerlegung der antireligiösen Principien und Theorien des Materialismus, Pantheismus u. s. w. sowie behufs Erweises der Göttlichkeit und Wahrheit der christlichen Principien.

Bei der Energie und dem Idealismus, die unverkennbar heute zum griechischen Volkscharakter gehören, lässt sich erwarten, dass die Männer, die solche bedeutsamen Vorschläge gemacht haben, dass vor allem ein so thatkräftiger Mann wie Joakim III. gute Erfolge haben werden. Ich glaube, man darf mit E. von der Goltz[1]) die Hoffnung hegen, dass aus der Neueineinrichtung und Vermehrung solcher Schulen, die in der innigsten Wechselwirkung mit den Wünschen des Volkes steht, eine gründliche Erneuerung der Kirche hervorgehen wird. Auf diese

[1]) Deutsch-Evangel. Blätter 1902, S. 122.

Weise kann von innen heraus eine Umwandlung entstehen, die der griechischen Kirche die Lebensfähigkeit innerhalb der modernen Culturwelt garantiert. Natürlich kann das Resultat dieser Reform nicht das protestantische Christentum der nordwestlichen Völkergruppe sein. Das ist, wie schon berührt wurde, durch die orientalische Art, das Leben zu verstehen und das Gefühl zu bethätigen und der Religion auch in der symbolischen Darstellung einen selbständigen Ausdruck zu verleihen, ausgeschlossen. Die Unterschiede im religiösen Leben bleiben ebenso gewiss neben einander bestehen wie die Unterschiede der Volkscharaktere. In der Ausprägung des Christentums zu den verschiedenen Gestalten, die historisch geworden sind und historisch werden, zeigt sich die unendliche Weite und Dehnbarkeit, die Unerschöpflichkeit des christlichen Princips. Mir scheint, es könne kaum ein überzeugenderes Argument für die Universalität des Christentums geben, als diese seine Fähigkeit, mit den verschiedenen Volksindividualitäten sich zu verbinden, sie alle je nach der ihnen entsprechenden Weise zu fördern und in ihnen seinerseits selbst ein kräftiges Leben zu gewinnen in eigenartiger Darstellung. Der Blick auf die gegenwärtigen Verhältnisse in den verschiedenen Gebieten des volkstümlich-individuell verstandenen und angeeigneten Christentums ergänzt die Betrachtung seiner allgemeinen Geschichte. Eine Eigenart wird, ja muss das griechische Christentum bleiben, so wie der Protestantismus diejenige Eigenart ist, die dadurch entstand, dass der Geist der europäischen Cultur samt seiner Auffassung des Lebens und seiner Art, Werte zu bestimmen, und der Geist der in Jesus gegebenen göttlichen Offenbarung mit einander in Wechselbeziehung traten. Aber die Betrachtung des griechischen Christentums zeigt zugleich in der letzten Phase seiner Entwicklung, dass die volkstümlich-culturelle Eigenart selbst nicht eine für alle Zeiten gegebene ist. In ihren Grundzügen gewiss. Doch die Weiterbildung der praktisch normierten Lebensauf-

fassung hat auch in der hellenischen Welt für die Ausprägung der christlich-religiösen Anschauung gewisse innere Wechsel postuliert und Änderungen wie von selbst hervorgebracht.

3. Sectierer und Schwärmer.

Die griechische Kirche hat im 19. Jahrhundert auch Männer in ihrer Mitte gehabt, die sich in einen bewussten Gegensatz zur kirchlichen Lehre und Frömmigkeit stellten und eine eigentümliche, sei es intellectuell, sei es gefühlsmässig fundierte, Frömmigkeit an den Tag legten und zu verbreiten strebten. Bei ihnen ist Rationalismus oder fantastische Mystik mit einer gesunden Idee verknüpft. Einer von ihnen macht noch heute grosses Aufsehen und hat einen ziemlichen Anhang.

Gewaltige Aufregung in der kirchlichen Behörde des Königreichs Hellas rief der Rationalist unter diesen Männern hervor, Theophilos Kaïris (*Καΐρης*), ein mit mancherlei europäischer Weisheit erfüllter Mann. Offenbar entstammte er einem geistreichen Hause, und er hatte eine litterarisch thätige Schwester Ewanthia. In Pisa, Paris und selbst in England vervollkommnete er seine mathematischen und physikalischen Kenntnisse und kehrte mit den Anschauungen des englischen Deismus und des französischen Theophilanthropismus in die Heimat zurück. Nachdem er schon zuvor Prediger in Ägina, Lehrer in Smyrna und Kydonia gewesen, drängte es ihn jetzt, seine „natürliche“ Religion zu verbreiten. Er gründete auf Andros ein „Waisenhaus“ (1836), und seine berühmte Beredsamkeit führte Schüler von fern her dorthin. Alsbald wurde die athenische Synode auf ihn aufmerksam und wandte sich zwei Mal brieflich an ihn. Da Kaïris den letzten Brief, der sein Glaubensbekenntnis einforderte, unbeantwortet liess, so wurde er mittels militärischer Macht nach Athen geholt und sollte sich am 21. October 1839 vor der Synode verantworten. Er berief sich auf die im Staate geltende Toleranz und äusserte freimütig, dass es der Religion zuwider sei, ein formuliertes Bekenntnis zu fordern. Seine Anstalt, in der 300 Schüler

waren, wurde geschlossen. Aus der Klosterhaft entlassen, begann er seine Wirksamkeit in Syros, musste aber den neuen Anfeindungen der Synode weichen. Schliesslich unterrichtete er seit 1852 wieder auf Andros arme Kinder. Er wurde sofort zu zweijähriger Gefängnisstrafe verurteilt und starb im Gefängnis. Auch einigen seiner Schüler machte man den Process. Anhänger des Kaïris, von ihm selbst gebildete Männer, giebt es noch heute in Griechenland, aber sie sind zerstreut und haben keinen Einfluss.

Waren die Neuerungen des Kaïris rationalistisch bestimmt, so fühlte sich Andreas Laskaratos (aus Kephalonia) durch kirchliche Missstände zu satirischen Schriften herausgefordert. Er erinnert mit seiner kühnen Verurteilung alter kirchlicher und ceremonieller Bräuche an Männer wie Wiclif und Wessel. Die Reinigung des Cultus und der Frömmigkeit von Formeln und Äusserlichkeiten ist sein Ziel. Leider aber findet er, wie es scheint, wenig Beifall. Vielmehr sind die gegen ihn gerichteten Massnahmen (Excommunication) so schwer, dass schon die Furcht keinen Anhang aufkommen lässt. Doch auch in der deutschen Kirche brauchte es zweier Jahrhunderte, bis die allgemeine Stimmung reif wurde durch wiederholte Aussaat.

Neben solchen vereinzelten Männern stehen andere, die eine schwärmerisch-enthusiastische Frömmigkeit urgieren. Zwei derselben sind zu nennen. Der eine hat ausgespielt. Er war ein ganz ungebildetes Mönchlein, Christoforos Papulakis, der in Hellas predigend umherzog, viel Anhang gewann und denselben gegen das katholische Königshaus von Hellas fanatisierte. In Lakonien war sein Anhang so gross, dass mit Waffengewalt eingeschritten werden musste. Papulakis wurde in Athen verurteilt, in ein Kloster auf Andros gesperrt und starb dort (cr. 1852).

Bedeutender ist Makrakis, ein sehr gebildeter, aber schwärmerischer, apokalyptisch gerichteter Laie, der den Logos in sich zu haben meint und mit dem Anspruch auftritt, Staat und Kirche zu reformieren. Sein Anhang, vor dem er

allsonntäglich in seiner eigenen Kirche zu Athen predigt, und dem er jeden Abend in seiner eigenen Schule (*λογοσχολεῖον*) Vorträge hält, ist bedeutend und hält sich ungefähr auf der Höhe von 5000. Für diese Jüngerschaft, mit der er die wahre Orthodoxie aufrichten will, indem er sich zwar wesentlich an das Dogma hält, Fasten und Privatbeichte vor dem Priester aber verwirft, arbeitet er ferner seit 29 Jahren durch eine wöchentliche „Zeitung der philosophischen, religiösen und politischen Principien des gottseligen Logos“ [1]). Eine grosse Anzahl von Schriften hat er verfasst, die seinen Ideen eine leichte Verbreitung verschaffen [2]). Ihm gegenüber hat die Kirche sich schwankend verhalten. Zuerst empfahl sogar die Synode seine Zeitung. Hernach aber, als Makrakis durch seinen Eifer wider die Ungebildetheit der Priester den Stand des Klerus verächtlich machte, begann man vor ihm zu warnen und gegen ihn vorzugehen. Doch hat die Synode, nachdem sie 1879—81 seine Ideen verurteilt, seine Schule und Kirche geschlossen und eine complicierte Anklage wegen Vergehens gegen die Staatsreligion u. a. erwirkt hatte, anscheinend nichts mehr gegen ihn unternommen. Als er gegen seine Verurteilung an den Areopag appellierte, hob dieser das Urteil auf, und seitdem lehrt und predigt Makrakis wie zuvor. Er ist der Philosoph des Logos-(Über-)Menschen für Hellas, der seine Theorie aus seiner eigenen Schrifterklärung als biblisch ableitet. — Männer von geringerem Einfluss, die ebenfalls religiöse Schwärmer sind, giebt es einige, so Pappajamopulos und Arnellos, von denen letzterer eine Zeitschrift unter dem apokalyptischen Namen „Armageddon“ herausgiebt. Zu

[1]) Der volle Titel der Zeitung lautet: Λόγος, ἐφημερὶς τῶν χριστιανικῶν ἀρχῶν τοῦ ἰσοθέου λόγου θρησκευτικῶν, πολιτικῶν καὶ φιλοσοφικῶν, βαστάζουσα τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς αὐτοῦ ὄνομα ἐνώπιον ἐθνῶν καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ.

[2]) Die bedeutendsten seiner Schriften sind: Einleitung in die Philosophie, Psychologie und Logik; philosophische Theologie; Ethik; sieben Curse über Politik; Erläuterung des ganzen N. T.; Erläuterung der Psalmen; Katechismus; Schreiblesefibel.

beachten ist, dass solche Geister nur auf dem Boden des freien Hellas aufkommen, während in dem türkischen Gebiet der griechischen Kirche sich keine individuellen Regungen bemerkbar machen.

4. Die Frage der Bibelübersetzung.

Die stürmischen Vorgänge im November 1901 zu Athen aus Anlass einer neugriechischen Bibelübersetzung haben die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen. In wie weit man das Bestreben, die Bibel ins Volksidiom zu übertragen, oder den Widerstand dagegen unter den in diesem Abschnitt von uns beobachteten Gesichtspunkt der neuen Regungen in der griechischen Kirche stellen kann, wird aus der folgenden Darstellung selbst sich ergeben. Über die jüngsten Vorgänge ein klares Bild zu gewinnen, ist für uns in Deutschland durch die verworrenen Zeitungsnachrichten fast unmöglich geworden. Mancherlei Umstände muss man bedenken, sowohl um den Sachverhalt zu verstehen als um ihn zu beurteilen. Eine richtige Würdigung des Vorfalls, besonders der fraglichen Übersetzung selbst, habe ich nicht gelesen. Zwei Punkte sind besonders zu beachten: die Stellung der Kirche zur Verbreitung der Bibel im Volk, die, wie ich mich überzeugt habe, leider keine einheitliche und geklärte ist; und der Wert einer Übertragung in das Volksidiom.

A. Zunächst ist fest zu halten, dass die griechische Kirche nicht das Princip hat, den Laien die Lectüre der Bibel zu entziehen. Anders als in dieser negativen Weise dürfen wir uns kaum ausdrücken, wiewohl die Geschichte uns verschiedene Positionen vorführt. Kyrillos Lukaris, der die erste Übersetzung des Neuen Testaments in das Neugriechische, die von dem Hieromonach Maximos von Kalliopolis veranstaltet war, bevorwortete, weiss seiner Kirche nicht den Vorwurf der Bibelentziehung zu machen, sondern ist nur über das Verbot des Bibellesens bei den Lateinern sehr ergrimmt. Jene Übersetzung erschien 1638 in Belgien, um eine Confiscation des Buches zu erschweren.

Allein die Anfeindung war überhaupt nur eine partielle, und die Ausgabe, die den Urtext neben dem neugriechischen enthielt, erlangte eine gewisse Verbreitung in Griechenland. Sie ist sogar zwei Mal wieder aufgelegt worden, und derselbe Text wurde 1810 von der Londoner Bibelgesellschaft abgedruckt.

Es hat auch fernerhin an Versuchen zu einer „Übersetzung" keineswegs gefehlt, und 1818 entstand in Kerkyra mit Genehmigung des ökumenischen Patriarchen Kyrills VI. eine hellenische Gesellschaft zur Verbreitung der heiligen Schrift[1]). Bald darauf kam der Leiter der englischen Bibelgesellschaft, Pinkerton, nach Konstantinopel und machte dem Patriarchen Gregor V. den Vorschlag einer neugriechischen Ausgabe der Bibel. Der Patriarch ging auf diesen Vorschlag ein und wusste auch den Patriarchen von Jerusalem und den Erzbischof des Sinaiklosters für ihn zu interessieren. In der Patriarchatsdruckerei begann der Druck, und dass man ihn wirklich ernst nahm, zeigt der Umstand, dass er in London vollendet wurde, nachdem er durch die Wirren von 1821 ff. unterbrochen worden war. Zwei Engländer und mehrere Griechen arbeiteten an dem Werke, das 1840 herauskam und 1850 neu aufgelegt wurde.

Die Dinge wandten sich vollständig, als die Engländer und Amerikaner der Proselytenmacherei verdächtig wurden. Davon handelten wir zu Beginn des II. Teiles dieses Buches (S. 182 ff.). Es ist durchaus erklärlich, dass die Griechen nunmehr auch hinter der von Engländern angeregten Bibelübersetzung missionierende Absichten vermuteten und sogar fürchteten, dass irgendwie fremde Auffassungen des Christentums durch die Bibeln selbst verbreitet werden sollten. Dazu kam, dass die Engländer in der Ausgabe von 1850 die Apokryphen nicht wieder abdruckten.

[1]) Hierüber und über die folgende Geschichte der Bibelausgaben giebt Kyriakos in dem schon mehrmals citierten dritten Bande seiner Kirchengeschichte (S. 99 ff.) Aufschluss. Ich entnehme die folgenden Daten seiner Darstellung.

Dass ein Bedürfnis nach einer Meta- oder besser Paraphrase des alten griechischen Bibeltextes auch für die Griechen vorliegt, wird heute, nachdem jene Wendung eingetreten ist, von vielen Griechen in Abrede gestellt. Auch die athenische Synode hat sich dahin ausgesprochen, die klerikalen Organe sind in diesem Sinne inspiriert — und doch ganz sicher mit Unrecht. Ist auch die Declination nicht so erheblich verändert, dass nicht jeder aus dem Volke die alten Substantivformen verstehen könnte, so ist doch die Conjugation und die Syntax sowie auch die Bedeutung vieler Worte in einem solchen Masse umgebildet, dass die alte Sprache nicht ohne weiteres dem modernen Griechen verständlich ist. Auch die liturgischen Stücke werden von vielen Laien nicht verstanden; die verlesene Perikope wird im allgemeinen nicht wortgemäss ergriffen, sondern nur sinngemäss. Bei Lectüre und Verständnis der heiligen Schrift ist aber ein Verständnis der Worte zu fordern. Dass das Bedürfnis nach einer Übertragung des Urtextes vorhanden ist, bezeugt ja zur Genüge die vorher skizzierte Geschichte der Bemühungen um dieselbe, die doch nur auf der Grundlage dieses Bedürfnisses möglich wurde. Und wenn Kyrillos Lukaris schon 1638 sagen konnte, dass das niedere Volk und der niedere Klerus den Urtext nicht verstehe, so wird das von der heutigen Zeit, die doch gewiss dem alten Idiom nicht näher steht als die Mitte des 17. Jahrhunderts, um so mehr gelten. Bei Gelegenheit des Widerspruchs gegen die neue Übersetzung, die soeben von sich reden gemacht hat, gehen die Gegner zu weit. Patriarch Joakim III. sandte schon am 8. October 1901 einen Brief an die heilige Synode von Hellas, in dem er sagte, dass eine Übersetzung des Neuen Testaments (auch der Septuaginta) für das Verständnis des göttlichen Worts überhaupt nicht nötig sei, sondern dass von einer solchen eher ein Schaden für die Seelen zu be-

[1]) Die in Betracht kommenden Encycliken sind veröffentlicht in der Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 1901, besonders s. Nr. 46 und 49.

fürchten sei. Er besorgt, dass aus jeder Übersetzung eine Abkühlung des Glaubens und eine Gleichgültigkeit gegen die kirchliche Frömmigkeit (*ψυχρότης μὲν περὶ τὴν πίστιν, ἀδιαφορία δὲ περὶ τὰ θρησκευτικά*) folgen werde[1]). Eine solche Rede ist sehr unklug. Muss es nach ihr nicht wirklich scheinen, dass die kirchliche Behörde um ihr und des Cultus Ansehen fürchtet! Sollte die „Orthodoxie" samt dem orthodoxen Cultus verloren gehen, sobald der reine Sinn des neutestamentlichen Worts den Laien in seiner Einfachheit zugänglich wird! So ist mit jenen Patriarchenworten auch zugegeben, dass dem einfachen Laien ohne eine Paraphrase das Neue Testament nicht mehr verständlich ist! Es will scheinen, als ob man, wiewohl die Bibelentziehung nicht in den Principien der orthodoxen Kirche liegt und dort auch kaum je Wirklichkeit werden dürfte, doch bei Empfehlung der Bibellectüre vorsichtiger und bedenklicher wird, seitdem von Männern, wie sie (Nr. 3 dieses Abschnitts) aufgeführt wurden, Einzelheiten des Cultus und der frommen Sitte der Kritik unterworfen worden sind. Ausdrücklich erinnert Joakim an die Verwilderung und Spaltung, die im Protestantismus die Bibelübersetzung zur Folge gehabt habe, und er meint, dass es protestantischer Einfluss sei, der auch unter Hellenen dies verderbliche Verlangen nach Übersetzungen wach gerufen habe. Ja hier versteigt sich das Kirchenhaupt sogar zur Forderung einer Einschränkung des Bibelgebrauchs in den Händen der Laien: man solle zwar zugeben, dass die Laien mit dem Inhalt der Bibel bekannt werden müssten; aber das geschehe zur Genüge in der Liturgie und den mit ihr verbundenen Schriftlectionen. Für diese Ansicht wird mit der gewöhnlichen Phrase Stimmung gemacht, dass das griechische Volk stolz darauf sein solle, den Urtext des Neuen Testaments in seiner eigenen Sprache bekommen zu haben, und dass es deshalb diesen Urtext bewahren müsse.

B. Aber wie steht es um die neue Übersetzung selbst, die vor kurzem von sich reden machte? —

Hier können wir von vornherein das Urteil der Griechen selbst billigend voranstellen: Diese Übersetzung ist nicht geeignet, Segen zu stiften. Um dies Urteil zu verstehen, muss man wissen, dass neben der modernen griechischen Schriftsprache (dem „Neugriechischen") eine sehr ordinäre Volkssprache besteht, die in den niedrigsten Schichten herrscht, aber in keinem guten Hause gesprochen wird. In dieses vulgärste „Platt" hat der Übersetzer, ein in England lebender Kaufmann Pallis (*Πάλλης*) das Neue Testament übertragen. Er gehört denjenigen Männern zu, die sich in den Kopf gesetzt haben, dieses Vulgärplatt müsse zur Schriftsprache erhoben werden. Das N. T. ist von ihm nicht in das neugriechische Idiom, sondern in „Jargon" übertragen worden. Wie ich gehört habe, schreibt Pallis viel und wird sehr wenig gelesen. Daher hat er seine Übersetzung, um ihr einen Leserkreis zu sichern, nicht als Buch herausgegeben, sondern in den Spalten einer Zeitung, der Akropolis, erscheinen lassen.

Gegen diese Übersetzung protestiert die Kirche mit Recht. Sie nennt dieselbe eine „Verpöbelung des Evangeliums" (*ἐκχυδαϊσμὸς τοῦ εὐαγγελίου*), eine „Profanierung" (*βεβήλωσις*). In seiner Encyclica vom 18. Dec. 1901 sagt der ökumenische Patriarch, diese Übersetzung sei von Männern geschrieben, „die nicht einmal mit der Fingerspitze die heilige Lehre gekostet" hätten. Auf directen englischen Einfluss ist sie keineswegs zurückzuführen.

Bezeichnend für die Aufregung und für die fieberhafte Hast, mit der man dem Unheil wehren will, ist der Umstand, dass man in grosser Verwirrung mit dieser Übersetzung eine andere sei es nur zusammenfasst sei es verwechselt, um beide gleicherweise der Verdammung preis zu geben. Diese andere ist die, welche die Königin Olga ein Jahr zuvor veranstaltet hatte (wohl im wesentlichen ein Abdruck früherer Ausgaben?), um sie an Soldaten zu verteilen. Ich las einen Artikel in der athenischen Zeitung „*Πρωΐα*", der sich hauptsächlich gegen das „Fluchwürdige" dieses Neuen Testaments richtet und gegen den Zweck, den die Königin

mit der Ausgabe verband. Vor Jahresfrist war diese Ausgabe, da sie ein gutes Neugriechisch enthielt, anstandslos passiert. Jetzt schreibt die „Proïa“, wenn man auf diese Weise das heilige Buch in jedes Menschen Finger gebe, so behandle man es wie einen Roman. Das hat natürlich politische Gründe: weil die Königin eine geborene Russin ist, so brandmarken gewisse Kreise jetzt jede Bibelübersetzung als „Russificierung“.

Dass eine grössere Verbreitung des neuen Testaments oder der ganzen Bibel in gutem Neugriechisch not thut, sollte die Kirche nicht im entferntesten mehr leugnen, wie sie es ja in früheren Decennien auch nicht geleugnet hat. Aber auch wir werden es als Verirrung bezeichnen müssen, das Evangelium im Jargon der Hafenarbeiter und Marktkrämer ausgehen zu lassen, zumal dessen Wortschatz so arm ist, dass er eine dem Sinn voll angepasste Übersetzung kaum gestatten dürfte. Nicht auf diese Weise kann man das Neue Testament mit Würde den untersten Schichten lesbar machen, sondern dadurch, dass man das Volk in regulärem Schulunterricht die moderne Schriftsprache lehrt.

Viertes Kapitel.

Kirchliches und religiöses Leben in der armenischen und koptischen Kirche.

Die Betrachtung der armenischen und der koptischen Kirche führt uns auf das Gebiet der alten sogenannten monophysitischen Sonderkirchen. Freilich, was man historisch unter Monophysitismus versteht, wird man heute vergeblich bei ihnen suchen. Traditionelle Formeln, die sich durch die Jahrhunderte hindurch erhalten haben, können nicht den monophysitischen Charakter der heutigen Kirche bestätigen; das monophysitische „Bewusstsein" aber wird z. B. sogar geflissentlich in Abrede gestellt. Doch haben diese Kirchen soviel Besonderheiten in Cultus und Ritus, dass sie in dieser Beziehung eine eigene Besprechung erfordern. Der Grundzug in der religiösen Anschauung ist ihnen mit der griechisch-orthodoxen Kirche gemein: er ist der orientalische. Auch sind sie sich ihrer Verwandtschaft mit der griechischen wohl bewusst, sowie auch letztere den gemeinschaftlichen Grundcharakter anerkennt. Wenn auch diese jenen gegenüber sich noch heute als die orthodoxe bezeichnet, so ist das doch nicht mehr streng im alten Sinne eines principiellen dogmatischen Unterschiedes gemeint; die dogmatische Feindschaft ist doch mit der Zeit einer Indifferenz genähert worden.

I. Die armenische Kirche.

Die armenische Kirche ist die ausgedehntere und lebendigere von beiden. Ja man muss sagen, dass sie die-

jenige orientalische Confession ist, in welcher das religiöse Leben am regsten sich continuierlich erhalten hat. Das scheint damit zusammenzuhängen, dass das grösstenteils in gebirgigen Gegenden eingeschlossene armenische Volk stets mehr als die andern auf sich selbst angewiesen war. Daher nämlich haben sich in ihm seit den ältesten Zeiten die Sitten und Gebräuche conserviert, und was den heidnischen Armeniern in dieser Beziehung eigentümlich war, das ist von den christlich gewordenen im weitesten Umfange mit dem Christentum verschmolzen worden. So hat sich in diesem ganz ins Volkstümliche eingegangenen armenischen Christentum die Eigenart des Volksgemüts erhalten können. Noch heute verbindet das Volk die Vorstellungen aus altheidnischer Zeit mit den kirchlichen Feiern, und der Cultus selbst und die priesterlichen Ceremonien nehmen zuweilen eine unmittelbare Beziehung auf jene[1]). Zwar wird sich als Folgeerscheinung vermuten lassen, dass namentlich in den unteren Schichten des Volks das Christentum selbst nicht zu seinem Rechte komme, dass vielmehr jene Verschmelzung zu ungunsten des Christentums ausgefallen sei. Und wir werden uns hieran erinnern, wenn wir einige Eigentümlichkeiten des armenisch-religiösen Wesens besprechen. Was über diese Kirche Unterschiedliches zu sagen ist, behandeln wir unter den Rubriken: Kirchenjahr, Kirchengebäude, Liturgie und Akoluthien, Dogma und praktische Frömmigkeit.

A. Das Kirchenjahr.

Das Kirchenjahr der Armenier beginnt mit dem Weihnachtsfest, das mit der Taufe Jesu zusammen am 6. Januar gefeiert wird. Genauer: das Jahr beginnt, da der Tag vom Abend an gerechnet wird, mit dem Abend des 5. Januar. Eben hier setzt auch die kirchliche Jahres-

[1]) Der sehr schätzenswerten Arbeit eines Armeniers ist es zu danken, dass uns in diese Beziehungen ein Einblick eröffnet worden ist: Manuk Abeghian „Der armenische Volksglaube". Philos. Dissert. Jena, 1899.

agende ein, und sie reicht wiederum bis zum 5. Januar. Die armenische Kirche feiert also nach alter Weise den Tag der Erinnerung an die Erscheinung des eingeborenen Sohnes — die Taufe Jesu — als das christliche Inauguralfest, und sie hat nachträglich auch das Andenken an die Geburt Jesu mit demselben Tage verbunden. Indem dieser als Geburtstag fixiert wurde, sind von ihm aus die unbeweglichen Herrenfeste bestimmt: die „Verkündigung" der Geburt des Herrn — bei den Armeniern ein Herrenfest — auf den 7. April, die „Beschneidung" auf den 13. Januar, die „Darstellung" auf den 14. Februar.

Die grossen beweglichen Herrenfeste fallen mit den gleichnamigen griechischen Festen zusammen: Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten. Die „Verklärung Jesu" und die „Kreuzerhöhung" sind ebenfalls beweglich, da die armenische Kirche nach Möglichkeit alle Feste auf einen Sonntag gelegt hat. Verklärung fällt auf den 7. Sonntag nach Pfingsten, Kreuzerhöhung (der armenische Name ist „heiliges Kreuz") auf einen Sonntag Mitte September[1]).

Vier Marienfeste und zwei Marienerinnerungstage werden gefeiert. 1) Mariä Himmelfahrt (im August) am 5. Sonntag nach Verklärung ist eigentlich der einzige Marientag, der als Fest empfunden wird, weil nur ihm ein Fasten voraufgeht. 2) Mariä Empfängnis am 9. December. 3) Mariä Geburt am 8. September. 4) Mariä Darstellung im Tempel am 21. November. 5) Die Erinnerung an die Auffindung des Gürtels der Maria am 3. Sonntag nach Mariä Himmelfahrt. 6) Die Erinnerung an die Auffindung des „tup (Schachtel, Büchse) der Gottesgebärerin" am 5. Sonntag nach Pfingsten[2]).

[1]) Man rechnet die Wochen nach den voraufgegangenen Festen (système hebdomadère) und bezeichnet sie so. — Der 6. Sonntag nach „Heilig Kreuz" wird als Tag der „Auffindung des Kreuzes" begangen.

[2]) Nach dem armenischen Kirchenkalender (Ausgabe von Edschmiadzin) ist dieser Tag gleichbedeutend mit dem griechischen der Deponierung des Gewandes der Maria (S. 220). Der armenische Ausdruck *tup* muss auf einem Missverständnis des griechischen beruhen.

Auch die armenische Kirche hat eine grosse Zahl von allgemeinen und localen Heiligen. Am Montag, Dienstag und Donnerstag sollen die gewöhnlichen Erinnerungen an dieselben stattfinden. (Jeder Sonntag ist Jesu geweiht, jeder Freitag gilt als Passions- und jeder Mittwoch als Busstag). Die grossen Heiligenfeste fallen fast stets auf einen Sonnabend. Nur ein Freitag, derjenige vor dem grossen vorösterlichen Fasten, ist scheinbar ein Heiligentag, da er dem Profeten Jona geweiht ist; aber auch das ist nur wegen der schrittgemässen typischen Beziehung dieses Profeten zu Christus angeordnet, so dass auch dieser Tag als Herrentag figuriert. Die Heiligentage der armenischen Kirche sind diese [1]):

1. Der Tag der Apostel der armenischen Kirche Thaddaeus und Bartholomaeus am 1. Sonnabend der „funfzig" Tage vor Weihnachten („die Funfzig" ist für diese Zeit der officielle wie populäre Name), Ende November.

2. Die drei Tage des Gregor Illuminator, a) der Tag, an dem nach der Tradition der Heilige in die Grube geworfen wurde, in welcher er funfzehn Jahre blieb: der 5. Sonnabend der grossen Fasten; b) der Tag, an dem er aus der Grube befreit wurde, der 2. Sonnabend nach Pfingsten; c) der Tag, an dem die Auffindung seiner Reliquien gefeiert wird, der 4. Sonnabend nach Pfingsten.

3. Der Tag der Erzengel, der 8. Sonnabend nach Heilig Kreuz.

4. Die Tage Johannes' des Täufers: a) die festlich begangene Geburt des Täufers am 14. Januar, b) die „Erinnerung" an die Enthauptung am 1. Sonnabend nach Ostern.

5. Der Tag Aller Heiligen am 7. Sonnabend nach Heilig Kreuz.

6. Die Tage der Kirche, d. h. der drei ersten ökumenischen Concilien, die von den Armeniern als die einzigen anerkannt sind, ebenfalls an Sonnabenden; der Tag des

[1]) Nr. 1, 2 und 4a nennen Feiertage, 3, 4b, 5 und 6 Erinnerungen.

2. Concils fällt auf den Carnevalssonnabend, d. h. den Sonnabend vor den grossen Fasten.

Ausserdem haben die Sonntage des grossen Fastens vor Ostern wie in der griechischen Kirche so auch hier ein besonderes Ansehen. Die ihnen beigemessene Bedeutung ist etwas anders bestimmt, nämlich der erste und zweite Sonntag erinnern an die Ausweisung der Protoplasten aus dem Paradiese und an ihre Reue, dann folgen die Sonntage des verlorenen Sohnes, des reichen Mannes und armen Lazarus, der Witwe vor dem ungerechten Richter (Luc. 18_3) und der Sonntag des Einzugs (Palmsonntag).

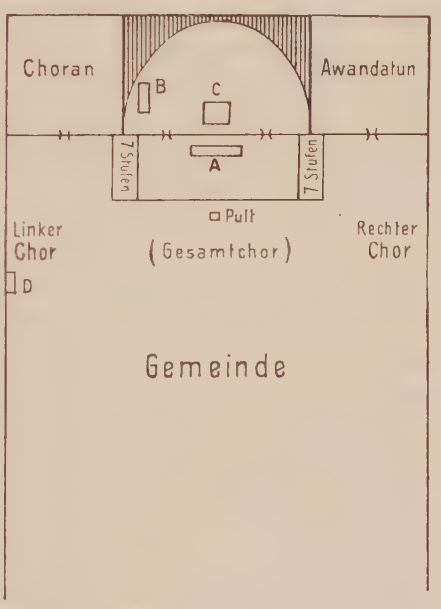
Noch sei hier erwähnt, dass die Fusswaschung am Gründonnerstag, die in der griechischen Kirche nur an Bischofssitzen vorgenommen wird (S. 216), in der armenischen allgemein üblich ist. Die Feier wird hier nicht so theatralisch gestaltet: die Verteilung der Redestücke auf die einzelnen Personen fällt fort; der johanneische Abschnitt wird in zwei Hälften verlesen, Jo 13_{1-11} vor der Handlung, Vers 12—15 nach derselben. Der Bischof oder Wartabed wird seines Ornats entkleidet und einfach geschürzt. Zwölf Priester oder Diakonen setzen sich im Kreise, und jener wäscht ihnen die rechten Füsse, trocknet sie und salbt sie mit einer geweihten Butter. Auf dem Lande wählt der Priester zwölf Kinder, an denen er die Ceremonie vornimmt.

B. Das Kirchengebäude.

Der Cultraum besteht auch hier aus zwei Teilen, dem Gemeinderaum und dem Ort für den Klerus samt dem Podium mit dem Altar.

Bezüglich des Gemeinderaumes ist zu bemerken, dass in den Kirchen des Patriarchats von Konstantinopel, die ich gesehen habe, Sitzbänke nach europäischem Muster durch den ganzen Raum hergerichtet sind. Hingegen in den übrigen Gebieten der armenischen Kirche (in Palästina und in russisch Armenien) finden sich ausser den Stasidien

an den Wänden keine Sitzgelegenheiten. Jene Bänke im Konstantinopler Bezirk sind offenbar eine Neuerung des umsichtigen Patriarchen Malachia Ormanian. Der vordere Teil des Gemeinderaums ist für die nicht fungierenden Kleriker und für den Chor bestimmt. Im Morgen- und Abendgottesdienst hat auch die armenische Kirche einen rechten und einen linken Chor. Bei der Liturgie treten beide zu Einem Chore zusammen, und dieser nimmt seine Aufstellung mitten vor dem Podium; zu seinen beiden Seiten stehen dann in grösseren Kirchen (zu Edschmiadzin und Konstantinopel) die nicht in Anspruch genommenen Priester. Zwischen diesem Standort des Chors und dem Podium befindet sich ein Pult. An der linken Mauerwand des Schiffs, neben dem Standort des linken Chors und etwas mehr nach dem Eingang der Kirche zu, ist das Taufbecken [D] befestigt[1]).



Das Podium (seghán) ist von der Hinterwand aus in den Kirchenraum hineingebaut, so dass es von den beiden Schmalseiten aus durch Stufen dem Schiff zugänglich ist. Auf ihm steht der Altar [A] an der Hinterwand. Durch diese gelangt man mittels zweier Seitenthüren in den dunkleren Apsisraum, in dem sich ganz links das Schränkchen mit den Abendmahlselementen (das entsajarán [B]) befindet,

[1]) Eine Bilderwand giebt es natürlich in der armenischen Kirche nicht; der Altar ist für gewöhnlich den Blicken der Gemeinde offen. Darüber hernach.

zu dessen Seiten je eine Kerze steht; ausserdem ist in diesem Raum ein Tisch [C], an dem Priester oder Diakon hantieren können. Zu jeder Seite der Apsis liegt ein isoliertes Gemach, das nur vom Schiff aus zugänglich ist; sie heissen beide „chorân“. In dem linken werden die Mäntel der Psaltisten und Musiker aufbewahrt; der rechte, der den Sondernamen „awandatûn“ führt und die Kleidungsstücke der Geistlichkeit enthält, dient als Ankleideraum für den Klerus.

Die Frauen halten sich in Landkirchen noch durchweg in dem für sie abgeteilten hinteren Raume auf, in Stadtkirchen ist keine scharfe Trennung der Geschlechter mehr beobachtet.

C. Die Liturgie.

Die Liturgie wird Sonntags und Sonnabends gehalten, und zwar Sonnabends gleich im Anschluss an den Morgengottesdienst, den Orthros, während Sonntags beide Feiern getrennt sind. Bei der Messe sollen ausser dem Priester mindestens zwei Diakonen celebrieren, von denen der eine dem Priester assistiert, der andere das Weihrauchfässchen handhabt. Auf dem Lande soll zudem ein dritter Diakon die Stelle des in Landkirchen nicht vorhandenen Chores vertreten. Diese Forderungen lassen sich jedoch nicht durchführen. In kleineren Kirchen ist man froh, neben dem Priester einen einzigen Diakon zu haben, der die nötigsten Handreichungen und Räucherungen vollzieht. — Da der liturgische Text von den Griechen zu den Armeniern gekommen ist, so ist der Vorgang des Gottesdienstes demjenigen der griechischen Kirche sehr ähnlich, meistens bis aufs Wort. Gleichwohl aber sind so erhebliche Änderungen vorgenommen worden, dass eine Darstellung des Verlaufs eines armenischen Gottesdienstes unumgänglich ist.

Schon die Auffassung des Gottesdienstes, wie sie sich herausgebildet hat und heute von armenischen Liturgikern betont wird — wenn sie auch im Volk nicht bekannt ist — ist eine eigentümliche: die ganze Liturgie wird nämlich als

Kampf gegen den Satan gedeutet[1]). Unter diesem Gesichtspunkt steht sogleich die Aufsetzung des amtlichen „Helms", den der fungierende Kleriker als erstes Stück anlegt. Jedoch tritt diese Deutung während der Handlung selbst zurück. Eine ausgeführte Proskomidi giebt es nicht.

1. Die Vorbereitung. Der Beginn der Messe ist die umständliche Ankleidung der Geistlichen im Awandatun. Die einzelnen Stücke werden unter Gebeten angelegt, ähnlich wie in der griechischen Kirche. Da ich bei Besprechung dieser die Einkleidungsceremonie nur kurz angedeutet habe, will ich die armenische etwas ausführlicher darthun, um dabei die Teile des geistlichen Ornats zu besprechen. Die Kleidungsstücke werden auch hier durchweg symbolisch gefasst und wesentlich unter Citation derselben Psalmstellen angelegt wie in der griechischen Kirche. Dass der Priester ins Awandatum hineingeht und den Alltagstalar ablegt, bedeutet die Ablegung der Sünde. Durch ein Psalmwort kündigt er an, dass er vorhat, sich mit dem Kleide der Reinheit und Gerechtigkeit zu rüsten, worauf der Diakon erwidert: „Wir bitten selbander im Glauben den Herrn, dass er die Gnade seiner Barmherzigkeit auf uns richte, und dass der allmächtige Herr uns am Leben erhalte und sich unser erbarme." Der Priester wendet sich an Jesus als den menschgewordenen ewigen Hohepriester und bittet, dass dieser, der uns mit Licht umkleidet hat, ihn den Priester würdig mache, „mit Reinheit und Reinigkeit" die „blutlose Messe" zu beginnen, „die unsterblich macht". Darauf folgt die Ankleidung selbst. Zunächst setzt er den Helm (saghawart, auch tag) auf, da dieser als Zeichen der Kampfbereitschaft und als Schutzwaffe gegen die Anstürme des Satans das wichtigste Stück ist. „Setze, Herr, den Helm auf mein Haupt, damit ich imstande bin, in den Kampf gegen die Kräfte des

[1]) Für diese Auffassung und manche Einzelheiten stütze ich mich auf das Buch des armenischen Oberpriesters awag kahana) Stepanos Mandinian „Der Gottesdienst der armenischen orthodoxen Kirche" (armenisch), Walarschapat 1872.

Feindes zu gehen". Gleich darauf setzt er den Helm wieder ab, um die Anlegung der übrigen Stücke ungehindert vornehmen zu können, deren nächstes das weisse Unterkleid (schapik) ist. „Kleide mich, Herr, mit dem Gewand der Rettung und dem Rock der Freude". Folgt das Por-Urar, d. i. das Orarion, welches der Priester über beiden Schultern trägt, und das bis über die Magengegend (por) herabhängt. Es bedeutet das ganze gewichtige Joch Christi, das auf dem Priester liegt. Der Diakon trägt das Urar nur über der linken Schulter, da er noch nicht als fähig gilt, Christi Joch voll auf sich zu nehmen. Folgt die Anlegung des Gürtels (goti) als Zeichens der geistlichen Wachsamkeit gegenüber den Wirkungen des bösen Feindes. Dann bindet er um jedes Handgelenk die Handbinden (Epimaniken, armen.: baspán), die den Schild bedeuten. Das folgende Stück hat die armenische Kirche jedenfalls der römischen entlehnt, es ist ein grosser gelbseidener Halskragen (wakás), der mit dem wiedergefundenen Schaf des Gleichnisses verglichen wird; der Priester als der gute Hirte trägt es auf seinem Nacken. Der Kragen wird auch als das Joch der Gerechtigkeit gedeutet, das der Priester auf seinem Nacken trägt. Auf diesem Kragen sind oft die zwölf Apostel abgebildet. Zuletzt legt der Priester das kostbare ärmellose Obergewand (napord oder schurdschar) an, das aus Seide gefertigt und mit Bildern durchwirkt ist; dann setzt er den Helm wieder auf, den er vor Anlegung des Schapik abgesetzt hatte. Helm, Wakas, Urar und Napord wechseln ihre Farbe je nach der cultlichen Bedeutung einer Zeit, z. B. Ostern ist rot, Himmelfahrt und Pfingsten weiss üblich.

Der Bischof legt ausser diesen Kleidungsstücken das Jemiphoron (aus griech. *επιφορον*, ein breiteres Urar mit kleinen goldenen Kreuzen) an und den Chujr, einen oben in zwei Flügel gespaltenen Helm, der auf jedem Flügel ein Kreuz trägt[1]). Zuerst setzt auch der Bischof

[1]) Der armenische Bischof trägt auch einen Fingerring.

den gewöhnlichen Sachawart auf, den er, wie der Priester, sogleich wieder abnimmt, und zum Schluss bedeckt er sich mit dem Chujr. Das Konker, das Symbol der Hirtentasche, das dem griechischen Epigonation entspricht, trägt der Patriarch und Katholikos[1]). Alle fungierenden Kleriker ziehen ihre Schuhe aus und tragen während des Gottesdienstes Pantoffeln.

Während der Klerus diese vorbereitende Handlung im Awandatun für sich absolviert, ist die Gemeinde in Andacht versammelt. Sie hört die Psalmenlectionen an und lauscht den Gesängen des Chors, der zuletzt einen schön intonierten Hymnus von neun Strophen singt. Dieser Hymnus behandelt in den einzelnen Strophen folgende Gegenstände: 1. die Erschaffung der himmlischen Kräfte, 2. die Erschaffung Adams und die Herrlichkeit des Paradieses, 3. die Rettung der Welt und Erneuerung der menschlichen Natur durch die Leiden Christi, 4. die Ausgiessung des heiligen Geistes (dazu eine Bitte, dass diese Ausgiessung auch uns zuteil werde), 5. die Heiligkeit der Kirche, 6. die Kreuzigung, die uns das Heil gebracht hat, 7. und 8. die Gewänder des Priesters und ihre Bedeutung (zum rechten Verständnis des alsbald eintretenden ornierten Priesters), 9. ein Gebet, die Kirche unerschütterlich zu erhalten und den Gläubigen den Frieden zu bewahren.

Während der letzten Strophe kommt die Geistlichkeit aus dem Awandatun, indem der Diakon mit dem Weihrauch rückwärts voranschreitet. Die Kleriker nehmen zwischen Chor und Pult ihre Aufstellung. Ein Diakon giesst Wasser in ein Becken, in dem der Priester seine Hände wäscht, wobei er mit dem Diakon halblaut Psalmsprüche wechselt. Dann macht der Priester zur Gemeinde hin das Zeichen des Kreuzes.

Nachdem der Chor geendet, spricht der Priester sein

[1]) Ein nur dem Katholikos zukommendes Stück ist der „Kogh", ein seidener Schleier, der am Tage der Weihe dem Katholikos angelegt, im übrigen nur bei feierlichen Processionen vor ihm einhergetragen wird.

persönliches Sündenbekenntnis. Dann tritt ein Priester aus der Gemeinde heraus — er heisst „der Priester, der die Stunde segnet“ und fungiert mehrmals in der Liturgie als Repräsentant der Gemeinde! wir wollen ihn hernach den „Volkspriester“ nennen — und dieser spricht im Namen der Gemeinde ihren Segenswunsch: „Die Barmherzigkeit Gottes auf dich!“ Der celebrierende Priester bittet darauf das Volk, dass es seine des Priesters Sünde nicht ansehen wolle. (Man beachte, wie dieser Passus viel ausführlicher ist als in der griechischen Liturgie, wo Priester und Diakon sich still vor der Gemeinde verbeugen.) Der Volkspriester giebt die Antwort: „Erinnere dich auch unser vor dem unsterblichen Lamm.“ Priester erwidert: „Es werde euer gedacht vor dem unsterblichen Lamm Gottes.“

Zwei Chorknaben sprechen einen Psalm, der Diakon ein Gebet. Dann erst gehen, während der Priester und sein Diakon Psalmsprüche auswechseln, der Priester und sämtliche fungierenden Diakonen — deren sind in Patriarchatskirchen etwa sechs bis acht, die im Grunde nur Statistenrollen haben — auf das Podium hinauf, und der Vorhang vor letzterem wird zugezogen. — Wenn ein Bischof celebriert, wird der Vorhang nicht sogleich zugezogen, sondern der Bischof betet oben kniend, während der Chor singt. Nachdem dann der Bischof die Formel „Gelobt sei das Reich des Vaters u. s. w.“ gesprochen, wird der Vorhang gezogen.

Der zweite Teil umfasst die geheime Handlung des Priesters und der beiden agierenden Diakonen auf dem Podium und im Apsisraum, sowie andrerseits im Gemeinderaum das Absingen der „meghedi“ („Melodie“) seitens des Chors und die Responsorien zwischen einem oder zwei Chorknaben und dem ganzen Chor. Der obere Vorgang ist folgender. Der Priester betet vor dem Altar, während der assistierende Diakon zu seiner Rechten und die andern Diakonen auf der rechten Seite des Podiums stehen. Danach gehen beide agierende Diakonen durch die rechte, der Priester durch die linke Thür ins Allerheiligste, wo

die beiden Kerzen neben dem Schränkchen brennen. Der nun folgende Act in dem Allerheiligsten führt den Namen „spas d'nel". Der assistierende Diakon säubert Kelch und Teller, holt von dem Tischchen Brot und Wein. Der Priester legt das Brot auf den Teller und giesst den Wein unter kreuzweiser Handbewegung in den Kelch (oder er lässt es durch den Diakon thun) und spricht dabei mit Bezug auf das Brot: „Erinnerung an unsern Herrn und Erretter Jesus Christus" und mit Bezug auf den Wein: „Erinnerung an die heilbringende Verordnung unseres Herrn und Erretters J. Ch." Dann stellt er den Kelch in das Schränkchen, den Teller auf den Kelch, und bedeckt beides mit einer Decke[1]). Der Weihrauchdiakon räuchert fort und fort. Der Priester betet bei seinen Handlungen und deutet dabei schon jetzt auf die spätere Wandlung hin: „Wie der heilige Geist mitwirkte bei der Menschwerdung Christi in dem Leibe der heiligen Jungfrau, so möge er auch jetzt mitwirken, dies Brot und diesen Wein in den Leib und das Blut Christi zu verwandeln." — Nun nimmt der Priester das Weihrauchfässchen von dem betreffenden Diakon und geht in den Altarraum zurück, die andern beiden folgen.

Der dritte Teil beginnt mit Öffnung des Vorhangs. Die Diakonen sind auf die linke Seite des Podiums herübergetreten. Der Priester beräuchert sie und geht dann die linken Stufen des Podiums hinab, und alle Diakonen folgen mit Bannern, Triangeln und Cymbeln. Der erste in dieser Procession ist der schon zuvor herabgestiegene Weihrauchdiakon, der, da er sein Gefäss an den Priester abgegeben hat, in der rechten Hand ein Banner, in der linken eine Kerze trägt. Der Priester geht durch die Gemeinde, sie zu beräuchern, zuletzt beräuchert er den Chor und geht dann mit seinem Gefolge die rechten Stufen hinauf. — Die Räucherungsceremonie, der durch das klerikale Gefolge mit Bannern und durch die laut schallende

[1]) Diese verhältnismässig kurze Handlung hat die armenische Liturgie anstatt der langen griechischen Proskomidi.

Musik ein besonderer Nachdruck gegeben wird, bedeutet (nach Stepanos Mandinian), dass der Priester als Abbild Gottes durch den Weihrauch die Gaben, die er selbst kraft seiner klerikalen Grade bekommen hat, den Anwesenden zuteilt[1]). Auf die leichte angenehme Weise, wie der Rauch sich über alle verbreitet, sollen sich auch die Gnadengaben verbreiten, die der Priester ausströmt. Indem er wieder auf das Podium geht, stelle er den gen Himmel fahrenden Christus dar, um wie dieser fürderhin für die Gemeinde zu beten.

Ausser dieser Räucherungsprocession kennt auch die armenische Kirche eine Art „Einzug des Evangeliums", diesen jedoch ohne eigentliche Procession. Er folgt jetzt auf diese Weise. Links auf dem Altar steht das Evangelienbuch. Der assistierende Diakon nimmt es und giebt es dem Priester, der es nach einem Gebet jenem zurückgiebt. Nun geht dieser Diakon hinter dem räuchernden her bis an den vorderen Rand des Podiums. Der räuchernde lädt durch Verbeugung und Räucherung den Volkspriester ein, näher zu kommen. Ihm hält der assistierende Diakon das Evangelium zum Kusse hin: so hat das Volk das Evangelium aufgenommen und durch einen Kuss ihm seine Ehrfurcht bezeugt. (Zwei Knaben mit brennenden Kerzen sind ebenfalls dem Evangelium vorangegangen; sie stellen den Vorläufer Jesu dar.) Die beiden Diakonen gehen zum Altar zurück. Während dieser Darbietung des Evangeliums singt der Chor den alten Hymnus (mit seinem monophysitischen Zusatz): „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, der du um unsertwillen gekreuzigt bist, erbarme dich unser".[2])

---

[1]) Die hierarchische Färbung dieser Worte wird etwas dadurch gemildert, dass diese „Gaben" sogleich genannt werden, nämlich Predigt des Evangeliums, Taufe und Handauflegung.

[2]) Stepanos Mandinian weist in seinen Erläuterungen darauf hin, dass der Chor die Fortsetzung dieses Hymnus („Gelobt sei die heilige und ewige Jungfrau Gottesgebärerin . . .") mit Recht nicht singe, da bei der Messe Jesus selbst ganz unmittelbar zugegen sei

Vierter Teil. Schriftlesungen. Zunächst seitens des Vorlesers doppelte Lesung, erst Profeten, dann Apostel, im Gemeinderaum. Unterdessen bereitet sich der Diakon auf die von ihm auszuführende Evangelienlesung vor, indem er dem Priester leise den Abschnitt vorliest. Die andern Diakonen singen: „Alleluja, ὀρθοί“; drauf der Priester: „Friede sei mit euch“, der Chor: „und mit deinem Geiste“. Diakonen: „Hört mit Ehrfurcht!“ (Das „Weisheit!“ findet sich in der armenischen Liturgie nicht.) Der lesende (assistierende) Diakon kündigt den Text an und liest. — Dann recitiert derselbe Diakon (oder der Priester) das Glaubensbekenntnis[1]), während alle stehen und die mit den Fingerspitzen zusammengelegten Hände vor der Brust halten. Der räuchernde Diakon aber geht während des Credo in der ganzen Kirche umher, das Rauchfässchen schwenkend. Die Recitation schliesst mit den hinzugefügten, auf Gregor den Erleuchter zurückgeführten Worten: „Wir aber preisen den, der schon vor Ewigkeit war, indem wir niederfallen vor der heiligen Dreieinigkeit und der einigen Gottheit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes jetzt u. s. w.“

Den fünften Teil leiten die Diakonen durch einen Gesang ein, der Elemente der griechischen Katechumenenausweisung (am Schluss der Katechumenenmesse) enthält „Niemand von Ungetauften, niemand von Abergläubigen, niemand von Büssenden und Unsauberen darf sich nähern diesem göttlichen Geheimnis.“ In dem hier folgenden Acte soll auch der celebrierende Kleriker in tiefster Demut als einfacher Christ vor Gott stehen. Um dies auszudrücken, legt der Priester den *Tag* ab, der Bischof den Chujr, das Jemiphoron, Ring und

und die Gemeinde deshalb der Fürbitte der Maria in der Messe nicht bedürfe.

[1]) Es ist das bei Hahn, Bibliothek der Symbole[3] 1897, § 137 abgedruckte, das mit der dort in Note 462 gegebenen sachlichen Variante „an den hl. Geist . . . der verkündigt hat den Abgesandten“, nämlich Jesum, statt: „der gepredigt hat in Aposteln“, in Gebrauch ist.

Brustkreuz [1]). Unten folgen sich Solo- und Chorgesänge. Der räuchernde Diakon giebt das Rauchfässchen dem assistierenden, und dieser beräuchert neun Mal den Altar mit dreimaliger Verbeugung, geht dann in den Apsidenraum und beräuchert neun Mal mit dreimaliger Verbeugung das Schränkchen, während zwei Knaben mit Lichtern daneben stehen. Nachdem er das Rauchfässchen zurückgegeben, entnimmt er dem ʿNtsajaran die Abendmahlselemente (ʿntsaj) und trägt sie in Augenhöhe auf das Podium. (Ein anderer Diakon löscht die Lichter neben dem ʿNtsajaran und zieht den Vorhang vor dieses.)

Der Priester lässt sich das Rauchfässchen geben und räuchert den kommenden Gaben entgegen. Dann nimmt er sie aus den Händen des Diakons, tritt einige Schritte vor und segnet mit den Elementen, indem er langsam das Kreuz mit ihnen beschreibt (der Teller steht noch auf dem Kelch), das Volk, das schon seit Beginn dieses Teiles, d. h. seit dem erwähnten Gesang der Diakonen, auf den Knien liegt. Nachdem der Priester zum Altar zurückgegangen ist und die Opfergaben dort deponiert hat, beräuchert er die Gaben und wäscht seine Hände in dem vom assistierenden Diakon herbeigebrachten Wasser. — Jetzt erhebt sich das Volk von der Erde.

Der Priester deckt das Brot zur Hälfte auf und steht mit zum Beten zusammengelegten Händen davor, während der eine Diakon räuchert und alle andern Diakonen singen: „Gebt einander Gruss mit heiligem Kuss! Aber die nicht imstande sind, an dem heiligen Geheimnis teil zu nehmen, gehet hinaus und betet draussen!“ — Der Friedenskuss aber wird nicht ausgeteilt, er ist in der armenischen Kirche in keiner Weise mehr üblich, auch nicht unter den Klerikern selbst. — Als Antwort singt der Chor (die Gemeinde repräsentierend): „Christus ist unter uns erschienen, der seiende Gott hat unter uns gezeltet. Die Stimme des Friedens erscholl und gab den Befehl dieses heiligen

[1]) Während dieser Ablegung der höchsten Insignien ist der kleine, halbkreisförmige Vorhang um den Altar zugezogen.

Grusses. Die Kirche ist Eine Person geworden, und dieser Kuss hat ein Band der vollkommenen Einheit gegeben. Feindschaft wich ferne von uns, und die Liebe verbreitete sich allüberall. O ihr Beamten[1]), erhebt eure Stimme und lobpreiset mit Einem Munde die einheitliche Trinität, der die Seraphim lobsingen."

Der sechste Teil ist der Act der „Heiligwerdung der Gaben" („srbagortsutiun"). Eingeleitet wird er durch den Gesang der Diakonen: „Die Thüren! die Thüren![2]) Mit aller Weisheit und Sorgfalt! Erhebet eure Herzen!" Folgt das Sursum corda. Wie in der griechischen Liturgie betet der Priester leise und spricht die Einsetzungsworte laut. Während er leise weiter betet, legt er das Brot auf die Fläche der linken Hand[3]), beschreibt darüber mit der Rechten das Kreuz und sagt: „Durch welchen (sc. den heiligen Geist) du dies Brot, es segnend, wirklich zum Leibe unsres Herrn Jesus Christus und das, was im Kelch ist, wirklich zum Blut unsres Herrn Jesus Christus machst." Dann gehen die Diakonen wiederum auf die linke Seite des Podiums und sprechen die Fürbitten für die Apostel, Bischöfe und Heiligen. Das Vaterunser wird vom Chor gesungen.

Der Priester hebt das Brot empor mit den Worten „Das Heilige den Heiligen", wobei das Volk wiederum in die Knie sinkt. Dann kündigt der Priester laut die Communion an: „Vom heiligen heiligen erhabenen erhabenen Leibe und Blute unseres Herrn J. Chr. wollen wir geniessen in Heiligkeit, der vom Himmel zu uns her-

[1]) Dies ist die Wortbedeutung; gemeint sind ohne Zweifel die versammelten Christen.

[2]) Diesen dem griechischen Text entlehnten Worten entspricht hier gar keine Handlung; vgl. S. 248.

[3]) Das Abendmahlsbrot der Armenier ist handgross, aus weissem Weizenmehl und ganz dünn. Der Priester, welcher celebriert, soll es am selben Morgen in einer der Kirche angebauten Küche selbst backen, was auch fast ausnahmslos durchgeführt wird. Der eingeprägte Stempel zeigt das Bild des Gekreuzigten. Der Rand des Brotes ist etwas dicker und nach oben umgelegt.

abgekommen ist und unter uns verteilt wird. Das ist Leben, Hoffnung, Auferstehung, Vergeben und Vergessen der Sünde. Sagt Psalmen unserm Herrn Gott, sagt Psalmen unserm himmlischen unsterblichen Könige, der da sitzt im Wagen der Cherubim.“ Dann wendet er sich zum Altar, und die Vorhänge werden zugezogen.

Der siebente Teil umfasst die Communion seitens der Kleriker und seitens der Gemeinde. Die erstere geschieht bei geschlossenen Vorhängen. Der Priester macht, indem er singt, aus dem Brot vier Teile und sagt: „Fülle des heiligen Geistes u. s. w.“ Nachdem er communiciert hat, werden die Vorhänge geöffnet; der Diakon fordert auf: In Ehrfurcht und Glauben tretet herzu! Der Priester giebt den an das Podium herantretenden Gemeindegliedern je ein Stück in Wein getauchten Brotes mit einem Wunsch für ihre Rettung.

Nachdem die Vorhänge wieder geschlossen sind, singt der Chor Hymnen, während oben der Priester die Reste verzehrt und die Gefässe säubert, etwa in derselben umständlichen Weise, wie der griechische Priester es thut. Er wäscht seine Hände und setzt den Helm wieder auf.

Der Schluss findet bei aufgezogenen Vorhängen statt. Der Priester spricht ein Dankgebet: „Der du segnest alle die dich segnen und heiligest die auf dich ihre Hoffnung setzen, gieb Leben diesem Volk, segne dein Erbteil und bewahre die Einheit deiner Kirche.“ Dann gehen Priester und Diakonen hinunter und stellen sich vor dem Chor auf. Nachdem der Priester das letzte Gebet um Erfüllung mit dem heiligen Geiste gesprochen, wird Jo $1_{1-14\,(18)}$ oder Jo $6_{35\,\mathrm{ff.}}$ gelesen, und mit dem Wunsch des Priesters („Der Herr sei mit euch“) ist die Feier beendet.

Die armenische Liturgie ist nicht so überschwänglich theatralisch gestaltet wie die griechische. Das Offertorium (die Proskomidi) ist einfach, sie hat nicht die Zerlegung des Brotes in Meriden. Wenn gleichwohl die armenische

Feier ungefähr dieselbe Zeitdauer in Anspruch nimmt (2—$2^1/_2$ Stunde), so rührt das hauptsächlich von den umfangreicheren Chorgesängen her. Die armenische Liturgie hat viel herrliche Melodien. Zudem wendet diese Kirche, wie erwähnt wurde, mehrere Musikinstrumente an: Cymbeln, Glocken, Triangeln, tremulierend angeschlagene Becken. In der Regel sind dieselben in den Händen von Diakonen (falls solche in genügender Anzahl vorhanden). Während der Liturgie werden sie sechs Mal in Thätigkeit gesetzt: 1. bei der Beräucherung der Gemeinde, 2. zur Begleitung des trishagischen (monophysitischen) Hymnus, 3. des Dreimalheilig, 4. des „Christus ist unter uns erschienen", 5. wenn die Diakonen vor dem Vaterunser auf die andre Seite des Podiums gehen, und beim Herrengebete selbst, 6. während die Gemeinde nach den Worten „Das Heilige den Heiligen" auf den Knien liegt, zur Begleitung eines Liedes. Vergegenwärtigt man sich, wie hell tönend und zudringend solche Musik ist, und nimmt man hinzu, dass die Chorknaben in grösseren Kirchen von prächtigen Gewändern, Chorhemden und Bändern überladen sind, so kann man ermessen, dass die armenische Liturgie einen äusserlich weit grossartigeren Eindruck macht, als die griechische. Ja der Eindruck ist geradezu überwältigend und regt die Sinne gewaltig an, und man kann, wenn man in einen solchen Gottesdienst hineinkommt, im ersten Augenblick zweifeln, ob man nicht etwa einer römischen Hochmesse beiwohne. Der mündliche Ausdruck bei den Recitationen und Lectionen ist im allgemeinen würdiger als bei den Griechen.

Von dem verwandelten Brot werden Stücke, die in verwandelten Wein getaucht sind, für eventuelle Krankencommunionen aufbewahrt in einem Artophor über dem Altar, welches gewöhnlich aus Silber gearbeitet ist.

Das Antidoron (n'schchar = Rest, Überbleibsel) wird in der armenischen Kirche nur denjenigen gegeben, die nicht communiciert haben, und es wird dementsprechend dort vorwiegend als Ersatzgabe aufgefasst. Der Modus

der Austeilung ist ein anderer als bei den Griechen: als Antidoron werden ganz dünne grosse Kuchen gebacken (etwa wie die jüdischen „Mazzen"); diese holt der räuchernde Diakon von dem im Allerheiligsten stehenden Tische und giebt sie dem Volkspriester, der die Stücke verteilt mit den Worten: „Segen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes". — Ausserdem hat der Priester, der die Messe gelesen, das Recht, Stücke der ungeweihten Abendmahlsbrote zu verteilen, so dass in der Regel eine doppelte Austeilung des Antidoron geschieht.

D. Andere Akoluthien (Mysterien) und Schriftlesung.

Für alles andere können wir uns kurz fassen. Im wesentlichen ist Übereinstimmung mit der griechischen Kirche vorhanden, so dass nur wenige Einzelheiten berührt zu werden brauchen.

Die cultlichen Stunden sind in derselben Weise angeordnet wie bei den Griechen: officiell sollen also Mesonyktikon, Orthros, die vier Horen, Vesper und Apodipnon täglich gehalten werden. Factisch findet an den Wochentagen nur zwei Mal (Sonntags einschliesslich der Liturgie drei Mal) Gottesdienst statt. Auch bei den Armeniern werden Mesonyktikon, Orthros und erste Hore um 6 Uhr morgens zusammengefasst, und ausserdem wird die Vesper gehalten. Um die übrigen Feiern kümmert man sich nicht; nur in grösseren Klöstern werden alle Stunden peinlich eingehalten. Eine allgemeine Ausnahme macht die grosse Fastenzeit vor Ostern, denn in ihr wird täglich noch ein Horengottesdienst zwischen 9 und 10 Uhr morgens unserer Zeitrechnung gefeiert.

Die armenische Kirche hat fünf Tage im Jahr als officielle Totengedenktage angeordnet, an denen der Priester auf dem Friedhof ist und auf Wunsch an den Gräbern eine Litanei liest. Diesen Tagen geht stets ein grösseres Fest voraus, auf das man sich durch Fasten vorbereitet hat. Ausser dem Tage nach Weihnachten, dem 7. Januar, sind es vier Montage, nämlich der Ostermontag,

der Tag nach Christi Verklärung, nach Mariä Himmelfahrt und nach Heilig Kreuz. — Vollständige Totenmessen werden ausserdem jederzeit viel begehrt; dabei wird die ganze Liturgie gelesen, natürlich in möglichster Eile, da eine Verkürzung des Wortlauts kaum möglich ist.

Der liturgische Vollzug der Sacramente ist demjenigen in der griechischen Kirche conform — mit der Beschränkung jedoch, dass nicht alle sieben Handlungen als Mysterien anerkannt sind. Eheschliessung und Gebetsölung gelten nicht allgemein als Mysterien. Sonach bleiben fünf Mysterien. Die Taufe ist auch hier mit der Myronsalbung verbunden. Die Wirkung der Taufe spricht der Priester in dem auf die Handlung folgenden Gebete aus, in dem er sich an „Christus Gott“ wendet, als den, der „die Erschaffenen erleuchtet, das Licht der Erkenntnis in uns angefacht und jetzt diesen seinen Diener (den Täufling) errettet, gereinigt und geheiligt und ihm die Ehre der Erbschaft gegeben“ hat. Die Armenier sind principiell gegen die Ketzertaufe. — Das Myron wird auch auf den Rücken gegeben, also an neun Stellen, während die Griechen es nur an acht Stellen erteilen. — Die „Ölung“ wird Kranken überhaupt nicht erteilt, vielmehr nur verstorbenen Klerikern. Mit einem toten Priester wird eine Procession mit sieben Stationen veranstaltet, wobei ihn das Volk trägt, und in der Kirche wird er mit Myron gesalbt. Das Sacrament der Beichte oder Busse besteht in einer allgemeinen Erklärung begangener Sünden vor dem Abendmahlsgenuss und in Ankündigung der Vergebung. Die Priesterweihe gilt officiell als das höchste Sacrament, durch welches diejenigen, an denen es vorgenommen wird, der Masse der Sterblichen entnommen werden.

Die Schriftlesung der Evangelien ist nicht cursorisch; für die einzelnen Tage sind Pericopen bestimmt; das Evangelium selbst, aus dem sie genommen sind, wechselt mit der Melodie des Kirchenliedes. Es giebt acht solcher Melodien, die nach einander folgend für je einen Tag bestimmt sind. Zu Melodie 1 und 5 gehört eine Lection

aus Johannes, zu 2 und 6 gehört Lucas, zu 3 und 8 Matthäus, zu 4 und 7 Marcus.

E. Dogma und Frömmigkeit.

Wie sich die Fünfzahl der Sakramente unter mancherlei Schwankungen und in dem Kampf gegen griechische Einflüsse, unter denen es bisweilen an Neigungen zur Siebenzahl nicht fehlte, mit ziemlicher, aber noch nicht vollständiger Übereinstimmung fest gesetzt hat, so ist auch der Bekenntnisinhalt Wandlungen ausgesetzt gewesen, hat sich aber schliesslich auf seinen ursprünglichen Standpunkt zurückgezogen. Irgend welche neueren Tendenzen scheinen nicht, wie auf griechischem Kirchenboden, in die dogmatischen Anschauungen eingegangen zu sein, da ja von einer dogmatischen Arbeit noch nichts zu spüren ist. Hinsichtlich der Verbreitung der auf der alten Grundlage möglichen religiösen Bildung ist die armenische Kirche so rührig wie die griechische; sie lässt Katechismen ausarbeiten, druckt orientierende Kalender, Erbauungsschriften u. s. w. So hat in ihr das alte Dogma eine unbedingtere Gültigkeit als dort. Bei ihr darf man wirklich sagen, dass die Grunddogmen Trinität und Incarnation sind. Die Homousie von Vater, Sohn und Geist steht oben an[1]). Der ganze übrige „Glaube“ ist in der Menschwerdung eingeschlossen. Der religiöse Process im Menschen ist thatsächlich als völlige Anderung der menschlichen Natur gedacht. Die Rechtfertigung ist im Grunde nichts anderes. Alles dies ist aber bestimmt durch die Auffassung der Incarnation selbst und ihres Resultats. Die hier vorliegende Anschauung lässt sich aber nicht als monophysi-

[1]) Ein kirchliches Lied, das bei der Taufe und Pfingsten gesungen wird, enthält diese Sätze: „Du der du gleichen Wesens mit Vater und Sohn bist und in unaussprechlicher Weise aus dem ewigen Seienden hervorgebrochen bist, du hast lebendiges Wasser sprudeln lassen in Jerusalem. O Geist Gottes, erbarme dich. Du gebärst Kinder Gottes aus dem Wasser . . . . Du erforschest die tiefsten Tiefen der Gottheit“.

tische bezeichnen. Die beiden christologischen Formeln des armenischen Dogmas lassen ebenso wohl eine dem Chalcedonense angenäherte Betrachtung der Person Christi zu. *Miavorial mi bnuthiun* — eine geeinte Natur, und *Mard katarial astwads katarial* — vollkommener Mensch und vollkommener Gott. Ja die Art, wie diese Sätze wiederum begründet werden, ist eine vorwiegend apotelesmatische Anschauungsweise und berührt sich eher mit der Auffassung Luthers als mit der monophysitischen. Denn die Absicht, mit welcher die Sätze betont werden, ist, verständlich zu machen, in wiefern Christi Werk ein vollkommenes und verdienstliches war. Dieses Urteil ist nur möglich, wenn keine Handlung Christi nur göttlich genannt werden kann, wenn vielmehr die ganze ungeteilte gottmenschliche Person es war, die gelebt und gewirkt hat[1]). — Wenn wir nun aber fragen, was denn das „Werk" des Gottmenschen gewesen sei, so spähen wir vergeblich nach einer befriedigenden Antwort. Der Tod Jesu ist auch hier wohl erwähnt, ja mehr als bei den Griechen; doch wie seine Bedeutung gegen die der Incarnation abzugrenzen ist, wird nicht ersichtlich. Was man in der Kirche vom Tode Jesu weiss und hört, bewegt sich doch lediglich in Formeln; aber dass aus denselben lebendige Vorstellungen entwickelt werden können, muss vorbehalten werden und kann z. B. an folgender Stelle aus einem Gebet des Begräbnisrituals erkannt werden. Der Priester wendet sich an Christus: „Der du auf die Erde herniedergestiegen bist durch den Willen des Vaters und die Zulassung des heiligen Geistes (!) und der du aus der heiligen Jungfrau Leib angenommen hast, du hast durch dein Kreuz und unbeflecktes Blut erneuert, die durch die Sünde alt geworden waren. . . . Weil du selbst, o Herr, für unsere Rettung ins Grab gegangen bist und die

[1]) Es sind wesentlich die Gedanken, wie sie mir der Patriarch Malakhia Ormanian entwickelte, die ich oben benutzt habe. In wie weit andere theologisch gelehrte Armenier ihm bei denselben folgen, muss ich freilich dahin gestellt sein lassen.

Hölle überwunden hast, dich erbarmend der Geister im Gefängnis, die Wehen des Todes durch dein Begräbnis auflösend, hast du mit gottherrlicher Auferstehung uns, die wir unsre Hoffnung auf dich setzen, Freiheit und Erneuerung geschenkt." Auch sonst ist das Ritual reich an dogmatischen Motiven; allein bei diesen Motiven scheint die Bearbeitung der religiösen Anschauungen stehen geblieben zu sein.

Über dasjenige theologische Material hinaus, das auf den drei ersten Concilien, die allein von der armenischen Kirche anerkannt werden und nach ihr den allgemeinen consensus christianus enthalten, erörtert wurde, erstreckt sich auch das theologische Denken kaum. Dieses hat daher das Bewusstsein, sehr tolerant zu sein, da es jeder Näherbestimmung Raum verstattet, dieselbe jedoch nicht in die kirchlichen Formulierungen aufnimmt, sondern der unabhängig von der Kirche gepflegten (factisch aber bei den Armeniern selbst nicht vorhandenen) schulmässigen Speculation zuweist[1]).

Die Vorstellungen, die in der armenischen Kirche über die Heiligen herrschen, sind nicht geklärt. Zunächst sind sie den griechischen ganz ähnlich: auch in der armenischen Liturgie wird mit den Heiligen zusammen gebetet, sowie andererseits in den Kommemorationen für die Heiligen gebetet wird. Mit den Griechen ist scheinbar auch darin Übereinstimmung, dass die Heiligen keine eigentliche Adoration verdienen. Allein dies Princip wird durch den

[1]) Ein solcher Grundsatz könnte fast protestantisch klingen. Der Patriarch Malakhia, der ihn mir vortrug, ist aber keineswegs vom Protestantismus berührt worden, sondern durch den römischen Katholicismus hindurchgegangen. Vielleicht spricht sich die Toleranz, die Rom in dogmatischen Differenzen denen, die es gewinnen will, angedeihen lässt, in der starken Betonung des Grundsatzes aus. Nichts desto weniger darf er als eine dogmatische These der armenischen Kirche überhaupt gelten, insofern letztere für die Beantwortung irgend welcher dogmatischen Fragen nur die drei ersten Concilien in Anspruch nimmt und, was sich mit deren Hülfe nicht bestimmen lässt, als irrelevant unentschieden lässt.

Reliquiencult durchbrochen. Während nämlich die Kirche einerseits sich sträubt, für einzelne Heilige bestimmte Tage anzusetzen, so bewahrt sie andererseits Reliquien von Nationalheiligen nicht nur als Antiquitäten auf, sondern vollzieht mit ihnen mancherlei wunderkräftige Weihungen. In Edschmiadzin wird der „rechte Arm" *(adsch)* des hl. Gregor aufbewahrt (d. h. ein Knöchelchen des Armes, das in einen silbernen Arm eingelassen und mit Glas bedeckt ist). Ein anderer „rechter Arm Gregors" findet sich in Sis. Auch Reliquien (fast stets Armknochen) vom Apostel Thaddäus, von Jakob von Nisibis und andern speciell armenischen Heiligen sind häufig in den Kirchen. Mit solchen Armen wird bisweilen Sonntags nach der Liturgie Wasser geweiht. Eine solche Weihe, die der Patriarch in der Kathedrale zu Konstantinopel vornahm, habe ich beobachtet. Der Patriarch hielt nach der Messe eine Rede von etwa einstündiger Dauer. Dann nahm er ein Kreuz und den Arm des Jakob von Nisibis in seine Hände und berührte mit beiden das in einer Schüssel befindliche Wasser, das auf diese Weise geweiht wurde. Darauf legte er den Arm nieder, und die Gemeindeglieder drängten sich herzu, um das über dem Knochen befindliche Glas zu küssen. Dann wurde die Schüssel ebenfalls an den Rand des Podiums gestellt, und nun stürzte alles Volk herzu und genoss mittels eines in der Schüssel liegenden Löffels das Wasser. — Das Volk legt offenbar diesem mit der Reliquie geweihten Wasser eine grosse Kraft leiblicher und geistlicher Heilung bei. Der Eifer, mit dem diese Heilsquelle von ihm benutzt wird, steht in keinem Verhältnis zur Teilnahme an der Communion: in der voraufgegangenen Liturgie waren drei Communicanten aus der Gemeinde hinzugetreten. Der Kirchenfürst aber sagte mir hernach, dass solche Wasserweihen lediglich um des Volkes willen geschähen, das mit seinem Aberglauben daran hänge, während sie doch in Wahrheit nichts weiter seien als ein frommer Brauch! —

In den üblichen Einlage-Gebeten und Liedern des

Gottesdienstes wendet man sich entweder direct an Christus (oder Gott) oder durch Inanspruchnahme der Vermittlung der Maria, seltener der Heiligen. In sehr feierlichen Gebeten wird die Intercession in Anspruch genommen und zwar wird zuerst immer Maria angerufen, dann der Täufer, danach alle Heiligen. Die Maria nimmt somit auch hier die höchste Stelle ein; ihre Fürbitte ist wirksam; sie kann auch ausrichten, was die Heiligen nicht können. Gott und Christus werden oft völlig identisch gebraucht. So kann der Armenier sich an Gott wenden mit den Worten: „Das Bild deiner unbefleckten Mutter bringen wir vor dich, damit du dich unser erbarmest.“ Maria heisst nicht nur schlechthin Gottesgebärerin, sondern auch „Mutter unseres Gottes“. Sie geniesst auch oft hier die gleiche religiöse Verehrung wie Christus: sie, „von der uns das Brot der Unsterblichkeit und der Kelch der Freude geschenkt wurde“, ist die „Hoffnung und Mutter der Rettung“, da sie „in unaussprechlicher Weise den Gott-Logos geboren“ hat. „Wir haben unsere Hoffnung auf dich gesetzt, du Mutter und Magd Christi.“

Der Kirchenbesuch ist auch in der armenischen Kirche ein guter, ohne dass ein äusserer Zwang angewendet würde. Ich habe stets gut gefüllte Gottesdienste angetroffen in Zeiten, die nicht durch eine besondere Feier ausgezeichnet waren. Der Morgengottesdienst um 6 Uhr an Wochentagen wird mehr frequentiert als die Vesper. Doch hat eine liberale Strömung um sich gegriffen und vielfache Lossagung von der Kirche bewirkt, während es Sectierer nicht giebt. Der Mittelstand hat sich nach und nach von der Kirche getrennt; der Grund hierfür liegt einmal darin, dass die Liturgie in der den meisten unverständlichen altarmenischen Sprache gehalten wird, zur andern in der Opposition gegen die übertriebene Selbstschätzung der Hierarchie.

Die Loslösung von alten Anschauungen ist allgemein geworden. Auch im armenischen Volke gilt nicht mehr die alte Anschauung von der bevorzugten über-

menschlichen Stellung des Priesters. Nur die in den officiellen Schriften aus alter Zeit verzeichnete Lehre, die natürlich immer noch von den jungen Theologen gelernt und somit auch dem Volke in irgend einem Masse tradiert wird, enthält die These, dass der geweihte Kleriker mehr als ein einfacher Sterblicher ist. Nach dieser ist der Priester durch die Ordination aus der Masse ausgesondert, und er ist verpflichtet, sich mit weltlichen Dingen nicht mehr zu befassen; er ist Stellvertreter Christi und auf ihn selbst werden die in der Liturgie recitierten Worte bezogen: „gesegnet der da kommt im Namen des Herrn". Dadurch dass die armenische Kirche die These von dem himmlischen Charakter der irdischen Hierarchie aufrecht erhält, ist jene Spannung zwischen Klerus und Laien eingetreten, die zu immer weiterer Lossagung von der Kirche und ihren Institutionen zu führen scheint.

Die Liturgie wird in der Regel von den verheirateten Priestern celebriert. Nach alter Vorschrift sollen sich diese zwei Wochen lang zuvor von ihrer Familie separieren. Da jedoch für eine Kirche gemeinhin nur ein Priester vorhanden ist, so ist diese Frist jetzt allgemein auf fünf Tage beschränkt worden.

Die Volksfrömmigkeit ist um so lebendiger und tritt um so mehr in religiösen Gebräuchen zu Tage, als sie sich — wie bereits erwähnt wurde — das Colorit der altheidnischen Volksreligion zu bewahren gewusst hat. Alte Volksfeiern werden mit kirchlichen Ceremonien verbunden, und mannigfacher Aberglaube giebt der Frömmigkeit ihr eigentümliches Gepräge. Wasser, Wind, Feuer und Flora spielen eine grosse Rolle. Daher denn die Wasserweihen dem Volk unentbehrlich dünken. Zu Weihnachten als dem Fest der Taufe Jesu findet am Schluss des Gottesdienstes eine Wasserweihe statt mit Myron, und auch dies Wasser wird, ebenso wie das mit einer Reliquie geweihte, zum Trinken und Waschen benutzt oder auch im Hause aufbewahrt. Ähnliches geschieht am Tage der Himmelfahrt Christi. Auch Segnungen ganzer

Flüsse werden vom Priester vorgenommen; die Leute stehen dabei unterhalb im Flusse, um dessen Heilkraft zu erfahren. Der 13. Februar ist ein Feuertag: nach der Vesper wird im Hofe der Kirche ein aus Stroh, Rohr und Dornengestrüpp errichteter Scheiterhaufen angezündet, die Gemeindeglieder zünden ihre Kerzen an dem verglimmenden Feuer an und nehmen sie brennend nach Hause[1]).

Die Fastenzeiten werden in der armenischen Kirche ziemlich beobachtet. Die Kirche fastet gewöhnlich in den officiellen Fastenwochen nur die fünf ersten Tage der Woche, Sonnabend und Sonntag sind fastenfrei; vier Mal jedoch ist für den Sonnabend ein halbes Fasten (Nawakatik) angeordnet, d. h. es sind alle Speisen (auch Fisch und Eier) ausser Fleisch erlaubt. Diese vier Sonnabende sind diejenigen, die ein Fasten abschliessen, das den vorerwähnten Totengedenktagen voraufgeht. Die Fastenzeiten sind folgende:

1. Das Weihnachtsfasten, 30. December bis 5. Januar. Diese sieben Tage wird gefastet ohne Ansehen des Tages, also auch Sonntags; der 5. Januar aber ist Nawakatik (am 7. Januar Totenfest).

2. Das sogenannte „Fasten der Vorangegangenen" (aʿradschaworatz), die Woche (d. h. stets: fünf Tage) zwischen dem dritten und vierten Sonntag nach Weihnachten, im Februar[2]). Das Volk nennt diese Woche die des heiligen Sergi oder Sarkis, und dieser ist (nach Manuk Abeghian, a. a. O., S. 95) die Personification des Windes. Das stimmt mit den Witterungsverhältnissen, da um jene Zeit in den armenischen Gebirgen heftige Stürme und

[1]) Näheres hierüber bei Manuk Abeghian a. a. O., S. 72; vgl. auch S. 61.

[2]) Der Name wird verschieden erklärt. Nach den einen geht dies Fasten auf Gregor Illum. zurück. Nachdem dieser den König Trdat unterrichtet hatte, habe er befohlen, dass an diesen Tagen, die der Taufe des Königs vorangingen, nur ein Mal gegessen werde. Zur Erinnerung hieran sei das Fasten eingesetzt als ein Fasten der Vorangegangenen, d. h. derer die schon getauft sind, für diejenigen, welche getauft werden sollen. Andere erklären: das Fasten, das als erstes den anderen zehn vorangeht.

Schneegestöber wehen. „Während der Fasten von Surb-Sargis essen die jungen Leute fünf Tage lang gar nichts oder nur abends ein kleines Stück Brot. Diese besondere Art des Fastens spricht schon für die Beliebtheit von Surb-Sargis, der als Windgott Enthaltsamkeit verlangt.“ (Manuk a. a. O.)

3. Das grosse Fasten vor Ostern (medz pahk) umfasst genau 48 auf einander folgende Tage ununterbrochenen Fastens (auch Sonnabends und Sonntags). In dieser Zeit der Busse hat das Volk gar keinen activen Anteil an der Liturgie: diese, sowie selbst die Einkleidung der Kleriker, geht auf dem Podium hinter geschlossenen Vorhängen vor sich; die Priester kommen nicht in den Gemeinderaum während der Feier, und selbst die Räucherungsprocession sowie das Küssen des Evangeliums seitens des Volkspriesters fallen aus.

Zwischen Ostern und Himmelfahrt wird gar nicht gefastet, auch nicht an den ständigen wöchentlichen Fastentagen Mittwoch und Freitag. Auch ist als Vorbereitung auf das Pfingstfest keine Fastenwoche angesetzt, wohl aber ist unmittelbar nach Pfingsten

4. das Eliakan, das Fasten des Elias, vom Montag bis Freitag, weil am Sonnabend der Tag des Elias ist.

5. Das Fasten des Gregor Illuminator, die Woche vor dem Fest der Auffindung seiner Reliquien.

6. Die Woche vor Christi Verklärung. Der Sonnabend vor diesem Feste hat die „Erinnerung an die (Gesetzes-)Tafeln des alten Bundes und an die Stiftung der neuen Kirche“; an ihm ist Nawakatik.

7. Die Woche vor Mariä Himmelfahrt. Sonnabend: Nawakatik.

8. Die Woche vor Heilig Kreuz. Sonnabend: Nawakatik.

9. Die dritte Woche nach Heilig Kreuz.

10. Die Woche zwischen dem 9. und 10. Sonntag nach Heilig Kreuz, innerhalb der „Funfzig“ vor Weihnachten.

11. Das Fasten des Patriarchen Jakob, zwischen dem 3. und 4. Sonntag der „Funfzig". Am Sonnabend Erinnerung an Jakob.

Diese Fastenzeiten ergeben zusammen, die Nawakatiks eingerechnet, 103 Fastentage. Ausser diesen wird, da die Zeit zwischen Ostern und Himmelfahrt abzurechnen ist, an 57 oder 58 Wochentagen gefastet, da die Zahl je nach Lage des Weihnachtsfestes um eins differiert. Die Summe der Fastentage im Jahr beträgt also 160 oder 161 [1]).

II. Die koptische Kirche.

Die Christenheit Ägyptens bietet im allgemeinen das am wenigsten erfreuliche Bild unter den christlichen Ausprägungen der Mittelmeerländer. Wir mussten schon bemerken, dass die griechisch-orthodoxe Kirche des Patriarchats Alexandrien ebenso wie diejenige Syriens (Antiochien) sich an den modernen Bestrebungen für einen kirchlichen Aufschwung nicht beteiligen. Die koptische Kirche Ägyptens liegt aber ganz im Argen. Was an kräftigen Tendenzen sich in ihr findet, wurde bei Besprechung dieser Kirche im ersten Teil unserer Darstellung (S. 132ff.) erwähnt. Dieselben haben hier bis jetzt nur sehr geringen Einfluss gehabt, da die breiten Massen von ihnen nicht berührt werden. Doch lassen sich in dem kirchlich-frommen Leben selbst dieser Kirche einige Züge erkennen, durch die sich die koptische Kirche vorteilhaft von der übrigen „orthodoxen" Welt abhebt. Sie werden zum Teil bei der Beschreibung des Ganges des Gottesdienstes zum Teil hernach erwähnt werden.

---

[1]) Loofs, dessen „Symbolik. 1. Band. 1902" mir soeben zukommt, giebt S. 94 die Zahl der Fastentage nach „Histoire, dogmes, tradition et liturgie de l'église Arménienne orientale. Paris 1855" auf 189 an. Da ich letzteres Buch nicht kenne, weiss ich nicht, wie dort berechnet ist.

A. Kirchenjahr und Kirchengebäude.

Das Kirchenjahr ist in derselben Weise eingerichtet, wie das der übrigen orthodoxen Kirchen. Es beginnt am 1. September. Die Feste — unter denen sieben Hauptfeste sind: Ostern, Pfingsten, Weihnachten, Epiphanien, Christi und Mariä Himmelfahrt, Kreuzerhöhung — sind ungefähr mit denen der griechischen Kirche identisch, nur sind die Daten etwas verschoben; Weihnachten fällt auf den 29. December, Epiphanien auf den 11. Januar, zwischen beiden Christi Beschneidung auf den 6. Januar; Kreuzerhöhung (mit einer Segnung des Nils verbunden) auf den 17. September.

Das Kirchengebäude zerfällt in drei Teile, die sich von Osten nach Westen als Heiligstes, Klerus- und Gemeinderaum folgen. a) Das Heiligste oder Hekal (Hekel), gewöhnlich der Apsis vorgebaut, enthält den Altar, hinter dem sich ein (gewöhnlich Marien-) Bild befindet. Es liegt ein paar Stufen höher als b) das Heilige, der Priesterraum, von dem es durch eine (Holz-) Wand und eine fast stets geschlossene Thür getrennt ist. In diesem zweiten kleinen Raum halten sich die Priester und Diakonen auf. Von hier gelangt man durch eine Thür c) in den durch Schranken abgetrennten Gemeinderaum, welcher der grösste ist. Dieser zerfällt bisweilen wieder in zwei auf einander folgende Teile, deren ersterer (östlicher) für die Männer und deren zweiter (westlicher) für die Frauen bestimmt ist; zwischen beiden Teilen befindet sich eine Holzgitterwand. Ebenso häufig finden sich aber auch für die Frauen Seitengemächer oder Empore reserviert, die gleichfalls durch Holzgitter abgeschlossen sind. Der Gemeinderaum in grösseren Kirchen hat Bänke oder gar Stühle für jede einzelne Person; in den kleineren Kirchen Oberägyptens und in den Klosterkirchen fehlt jede Sitzgelegenheit; die Gemeinde hockt dort nach orientalischer Manier am Fussboden. — In den meisten Land- und Klosterkirchen fällt der Raum für den Klerus fort. Die

Trennung der Geschlechter ist aber in Anlehnung an die mohammedanische Sitte stets durchgeführt[1]). Schmuckvolle Ausstattung der Kirche kennt der Kopte nicht. Bilder sind zahlreich vorhanden, aber von der primitivsten Ausführung. Auf dem Pult, das im Priesterraum steht, liegen alte zerrissene Evangelien- und Liturgienbücher, die trotz ihres jämmerlichen Aussehens nicht durch neue ersetzt werden. — An irgend einer Stelle ist der Kirche eine kleine Küche angebaut, in der die Abendmahlsbrote vor der Messe gebacken werden.

B. Die Liturgie.

Bei den Kopten sind drei Liturgien in Gebrauch. Die gewöhnliche Sonntagsliturgie ist nach Basilios dem Grossen benannt; die in den Fasten vor Ostern und vor Weihnachten gebräuchliche wird auf den Evangelisten Markos zurückgeführt und soll von Kyrill dem Grossen bearbeitet sein. Die Liturgie des Gregor von Nazianz wird nur in den Abendgottesdiensten von Weihnachten und Epiphanien gelesen[2]). Ich stelle den Gottesdienst dar, wie er nach der Liturgie des Basilios verläuft. Er beginnt morgens in der Regel um sieben Uhr, nachdem zuvor der Orthros von cr. $^1/_2$6 Uhr ab gefeiert ist. Die Feier der Liturgie schliesst sich unmittelbar an den Orthros an und dauert etwa bis zehn oder elf.

Während die Diakonen, jene zwei oder drei Knaben, deren wir S. 134 Erwähnung thaten, die Altargeräte in Stand setzen, wird der Hymnus des Mose gesungen. Unter weiteren Gesängen tritt der Priester in Function, sieht die Altargegenstände inbezug auf Reinlichkeit noch einmal nach und legt die Abendmahlsgeräte in Bereitschaft. Gleich

[1]) D. h. nach der Art der mohammedanischen Privathäuser; denn in den Moscheen, die von Frauen nicht betreten werden, ist eine solche Einrichtung nicht vorhanden.

[2]) Vgl. S. C. Malan, Original documents of the Coptic church I: The divine liturgy of Saint Marc the evangelist. London 1872. — Bute, The Coptic morning service for the Lords day. London 1882.

darauf werden die Abendmahlsbrote, drei an der Zahl, aus der Küche gebracht; der Priester betastet sie, um ihre Frische und Weichheit zu erproben, macht über ihnen allen oberflächliche kreuzförmige Handbewegungen, wählt eines, das „vollkommenste", für den liturgischen Vollzug aus, küsst es und legt es auf den Altar. Darauf wäscht er seine Hände und reibt sie an einander trocken. Daran schliesst sich die Beräucherung des Altars: der Priester geht mit dem Weihrauchfass drei Mal um den Altar herum, indem die Diakonen mit brennenden Kerzen stets auf der gegenüberbefindlichen Seite stehen. Dann reibt der Priester das Brot auf der oberen und unteren Seite und betet, dass Gott das Opfer annehmen möge. Nachdem er das Brot auf ein seidenes Tuch gelegt, trägt er es um den Altar herum, legt es nieder und spricht das Gebet der Darbringung. Es folgt die Einweihung der Elemente unter dem Zeichen des Kreuzes und dem Lobpreis der Dreieinigkeit. Das Brot wird auf den Teller gelegt und der Wein mit kaltem Wasser gemischt, sodann jedes der Elemente und beide zusammen mit einer Decke verhüllt[1]). Hierauf kniet der Priester nieder — das Knien des Priesters, in der griechischen Kirche gar nicht üblich, ist hier sehr häufig — küsst den Altar und geht noch einmal um ihn herum.

Nun steigt der Priester vom Hekal herunter, kniet mit der Gemeinde zusammen und spricht das Sündenbekenntnis. Dabei beugen sich alle von Zeit zu Zeit

[1]) Das Communionsbrot wird aus ganz feinem Weizenstaubmehl mit Sauerteig gebacken. Es ist ein handgrosser runder Kuchen von 9 cm Durchmesser und in der Mitte 3 cm hoch. Der Stempel beginnt etwa 1½ cm vom Rande; er enthält einen Kreis mit 16 Kreuzen, deren mittlere vier ganz vollständig sind und besonders hervortreten; diese heissen „Spodikon" oder „Isbodikon" (= δεσποτικόν sc. σῶμα), der „Leib des Herrn". Um diesen Kreis läuft ein Band mit der Inschrift: Ἅγιος ὁ Θεὸς ἅγιος ἰσχυρὸς ἅγιος ἀθάνατος. — Der Wein soll ungegorener (alkoholfreier) Traubensaft sein. Er wird gewöhnlich in der Kirche Abu Sifen zu Alt-Kairo bereitet. Doch wird in Oberägypten häufig Dattelwein verwendet.

vorn über (wie die Mohammedaner es bei ihren Gebeten thun). Dann erheben sich alle, der Priester küsst die Schwelle des Hekal und den Altar. — Folgt Weihrauchgebet und Räucherung der Elemente, der Thür des Hekal, der ganzen Kirche und der Kirchenthür. Das Volk steht während dieser Räucherungen mit gebeugten Köpfen.

Dreifache Lesung. a. Der Lector liest den Apostel oder die Acta vom Lettner aus (dem Pult im Raum des Klerus), das Gesicht nach Osten gewandt, und zwar zuerst koptisch, dann arabisch. Während dieser Lesung geht der Priester drei Mal räuchernd um den Altar herum. b. Der Priester liest das Martyrologium. c. Nachdem das Dreimalheilig gesungen ist und der Priester das Vaterunser gebetet hat, ruft ein Diakon aus dem Hekal: Stehe auf, Volk, für das heilige Evangelium! Der Priester nimmt das silberbeschlagene Evangelienbuch, küsst es, legt es auf den Lettner und singt das Evangelium koptisch und arabisch [1]). Während der Lection beräuchert ein anderer Priester unaufhörlich den heiligen Text, und die Männer nehmen den Tarbusch ab. — Wieder küsst der Priester das Buch, die andern Kleriker folgen seinem Beispiel; er küsst die Hekalschwelle und steigt hinauf. — Folgen das grosse Kirchengebet und das Credo, welch letzteres die Gemeinde spricht. Der Priester wäscht drei Mal seine Hände, reibt sie an einander trocken, schlägt das Kreuz über der Gemeinde und sagt: „Friede sei allen".

Die Eucharistie beginnt mit Aufdeckung der Elemente; dazwischen das Sursum corda. Von nun an wird die Gemeinde sehr lebendig; bei den folgenden Gebeten bekräftigt sie die Worte des Priesters, so dass zuweilen ein allgemeines Gemurmel entsteht; der Priester schreit einige Sätze ganz laut. Als Beispiel diene folgender Passus, durch den die Einsetzungsworte eingeleitet werden.

[1]) Dass Martyrologium und Evangelium vom Priester gelesen werden, ist wenigstens Vorschrift, doch findet sich oft kein schriftkundiger Priester, und es ist dann ein sonderliches Glück, wenn ein Laie vorhanden ist, der die Lesung übernehmen kann.

Priester: „Da er bestimmt war, sich selbst für das Leben der Welt in den Tod zu geben, [Gemeinde: ‚wir glauben, wir glauben, dass es wahrhaftig also ist'] nahm er Brot in seine heiligen, reinen, gesegneten und lebenspendenden Hände, [Gemeinde: ‚ich glaube, dass es wahrhaftig also ist'], blickte gen Himmel zu dir, Gott, der du sein Vater und Herr aller bist, sagte Dank, [Gemeinde: ‚amen'], segnete es, [Gemeinde: ‚amen'], heiligte es, [Gemeinde: ‚amen'], brach es . . .“ Der Priester begleitet diese Worte durch Aufblick zum Himmel und Kreuzschlagen; er bricht das Brot und betet es kniend an; indem er den Kelch nimmt, berührt er dessen Rand mit Daumen und Zeigefinger. Dann folgen neue Gebete, bei denen der Gemeinde ein häufiges „Kyrie eleis“ zufällt. Diese Gebete um Sendung des heiligen Geistes bewirken die Verwandlung, die auch von den Kopten im strengen Sinne gefasst wird. Die Gemeinde selbst bekennt sich zu dieser geschehenen Verwandlung, indem sie sagt: „Ich glaube, ich glaube, ich glaube, dass dies Brot und dieser Wein das wahre Fleisch und Blut des Leibes Christi ist, der geboren ward von der gesegneten Jungfrau.“ — Mit dem verwandelten Brot geht der Priester durch die Kirche; über die Kranken, die am Boden liegen und Heilung erwarten, schreitet er mit dem Heiligtum hinweg. Zum Altar zurückgekehrt, bricht er von dem Brote ein Stück ab und von diesem wieder ein Teilchen. Aus dem folgenden Gebete scheint hervorzugehen, dass dies Teilchen ein besonderes Spendeopfer für Gott sein soll, dass Gott als „angenehme (Erstlings-) Frucht“ annehmen möge. — Folgen halblaute Gebete. Das kleine Teilchen hebt der Priester über seinen Kopf mit den Worten: Das Heilige den Heiligen (griechisch). Jenes Stückchen und den Kelch in seinen Händen verkündigt er (griechisch): Friede allen. Mit dem Stückchen beschreibt er das Kreuz über dem Kelch und sagt (griech.): Heiliger kostbarer Leib und wahrhaftiges Blut Jesu Christi des Sohnes unseres Gottes, amen. Darauf wirft er das Teilchen in den Kelch, bedeckt diesen und sagt (kopt.): „Das

ist in Wahrheit der Leib und das Blut unseres Gottes Immanuel.“ Gemeinde: „Amen. Ich glaube.“ Priester (kopt.): „Ich glaube (3 Mal) und bekenne bis zum letzten Atemzug, dass dies ist das Leben gebende Fleisch, welches dein eingeborener Sohn unser Herr Jesus Christus von der heiligen Mutter Gottes, der heiligen Maria, empfangen hat. Er vereinigte es mit seiner Gottheit, ohne Vermischung und Verwirrung und Veränderung. Er legte vor Pontius Pilatus ein gutes Bekenntnis ab und gab sein Fleisch für uns an dem heiligen Stamm des Kreuzes, freiwillig und treu gegen uns alle. Ich glaube, dass seine Gottheit von seiner Menschheit auch nicht einen Augenblick getrennt war.“ — Dreimaliges Küssen des Altars, halblaute Gebete. Nun isst der Priester ein grosses Stück des Brotes und giebt den Diakonen (Knaben) ebenfalls grosse Stücke, geniesst darauf samt den Diakonen vom Kelch. Wenn in der Gemeinde Communicanten sind (d. h. solche, die zuvor Beichte abgelegt haben), so empfangen sie gleichfalls[1]). Darauf verzehren Priester und Diakon das ganze Mahl und reinigen Teller und Kelch.

Zur Entlassung der Gemeinde steigt der Priester in den Gemeinderaum hinab. Hier spricht er ein Gebet, worauf er samt der Gemeinde das Vaterunser murmelt und mit einem silbernen Kreuz (eventuell ausserdem mit einem an einer langen Stange befestigten gleicharmigen Kreuz) den Segen erteilt. Der Segen wird von der Gemeinde ferner in Gestalt des Antidoron (ungeweihten Brotes) und durch Besprengung mit heiligem Wasser empfangen. Zudem empfangen alle einzeln das Handmal des Priesters (nur wenige verlassen die Kirche ohne dieses): denn der Priester ist durch den Genuss eine

[1]) Ich habe Liturgien beigewohnt, in denen nur der Priester mit den Diakonen communicierte, und solchen, in denen drei oder zehn Gemeindeglieder das Abendmahl empfingen. Den Frauen trug es der Priester ans Gitter und reichte es ihnen durch eine kleine Thür. Die Frauen bekamen in Wein getauchtes Brot, die Männer tranken auch aus dem Kelch.

heilige Person geworden; er bestreicht jedem Einzelnen die Wangen mit seinen Händen und bläst ihn an.

Der liturgische Process ist in der koptischen Kirche am einfachsten. Die Proskomidi ist kurz, das Dramatische in Vergleich mit den entsprechenden Acten in der griechischen und armenischen Kirche auf ein Minimum beschränkt. Vom Einzug des Evangeliums findet sich keine Spur; der Einzug der Elemente wird vom Priester allein vorgenommen und geht ohne jeden Pomp vor sich. Das alles hängt damit zusammen, dass das koptische Kirchenwesen überhaupt einen armseligen Eindruck macht. Das politische Joch hat dahin geführt, dass die ganze Kirche wie in Sklaverei daniederliegt — oder doch daran krankt, dass sie dereinst im Stande des Sklaventums schmachtete. Da ist keine gefällige äussere Einrichtung der Gebäude, kein zusammengesetzter Ornat der Kleriker. Alles ist äusserst einfach. Der Priester fungiert im einfachen schwarzen Talar, die Knaben (Diakonen) tragen grüne Schärpen mit einem roten Abzeichen. Mehr ist an priesterlicher Kleidung nicht zu verzeichnen. Zu verwundern ist, dass sich bei diesen Zuständen eine so lebhafte active Beteiligung der Gemeinde im Gottesdienst entwickelt hat. Sie wird aber ebenfalls zu einem Teil auf die Einfachheiten der Cultinstitutionen zurückzuführen sein. Denn in den koptischen Kirchen findet sich kein Chor von Psaltisten. So hat die Gemeinde selbst dessen Dienst übernommen — offenbar zu ihrem eigenen Besten. Sie ist genötigt, dem Gang der Messe wenigstens in den Teilen aufmerksam zu folgen, wo sie selbst mit ihren Responsorien eingreifen soll. Dass sie dieser Aufgabe eifrig nachkommt und selbst die Hymnen gut singt, davon konnte ich mich häufig überzeugen. So ist selbst in dieser Kirche, die ja ohne Zweifel als die starrste aller christlichen Confessionen zu gelten hat, ein Band der Regsamkeit zwischen Cultus und Gemeinde entstanden, das einen Vorzug selbst vor der griechischen Kirche bezeichnet.

C. Mysterien, Dogma und Grundcharakter der koptischen Religiosität.

Der Glaubensinhalt besteht für den koptischen Christen durchaus in den Vorstellungen, die durch die Feier der Mysterien erweckt werden. Taufe und Eucharistie beherrschen das Glaubensleben. Was es darüber hinaus an mysteriösem Vollzuge giebt, steht nicht ganz fest. Von einer Siebenzahl der Mysterien zu reden wäre ganz falsch[1]). Die koptische Kirche hat bis heute keine Zahl der Sacramente fixiert. Das Volk fasst alles, was der Priester thut, als Mysterium auf, und aus diesem Grunde ist auch die Beichte ein Mysterium; die gewöhnliche Vorstellung verbindet sie jedoch eng mit der Eucharistie: durch die Beichte, die der Mensch am Sonntagmorgen dem Priester ablegt, werden ihm alle Sünden vergeben, wenn er das Abendmahl hernach nimmt. Für letzteres haben die Kopten entweder die griechische Bezeichnung „Evcharistia“ oder die arabische (aramäische) „Korban“. In keiner anderen Confession habe ich ein solches Durchdrungensein des Volksbewusstseins und des Volkslebens von der dogmatischen Perception der Eucharistie gefunden, wie bei den Kopten. Allerdings gehören alle diese Vorstellungen des Volkes zum grössten Teil dem Reich des Aberglaubens an, oder sie können wenigstens nicht aus dem Christentum, sondern aus der „Naturreligion“ verstanden werden. Wie das Dogma der Verwandlung von Brot und Wein aufs schärfste betont wird, so hat es das tägliche Leben beeinflusst; und so ist in der That dieses Dogma als die religiöse Grundvorstellung des Kopten zu bezeichnen. Aus ihm folgt zunächst die Vorschrift, dass, wenn ein Stückchen verwandelten Brotes gefunden wird, der Priester zur Strafe für seine Unachtsamkeit die Nacht über bei dem zwischen zwei brennenden Kerzen liegenden Par-

[1]) Es verwirrt das rechte Verständnis von der koptischen Kirche, wenn A. Butler (The ancient Coptic churches of Egypt. Vol. II. Oxford 1884) die Mysterien unter der Überschrift „The seven sacraments“ behandelt.

tikelchen wachen und am folgenden Morgen mit ihm celebrieren muss. Aus jener Vorstellung folgt ferner für alle Communicanten die Vorschrift, nicht nur vom Beginn des Tages ab, d. h. vom Abend vorher, bis zu einstündiger Frist nach dem Genuss keine Speise aufzunehmen, sondern den ganzen Tag über nicht zu speisen und nicht zu rauchen. Ja es wurde mir versichert, dass diese Anordnung so eifrig beobachtet wird, dass jemand, der am Communiontage aus Versehen gespien hat, den Auswurf wieder zu sich nimmt, damit nicht etwa ein Teilchen des Herrenleibes, das aus seinem Munde gekommen sein könnte, im Staube liege. Erhält jemand an seinem Communiontage bei Freunden z. B. Kaffee vorgesetzt, so darf er denselben nur annehmen, wenn ihm gestattet wird, die Tasse mitzunehmen und in seiner Wohnung zu säubern. Den Communicanten wird das Brot vom Priester tief in den Mund gesteckt, damit die unreinen Lippen von dem Heiligen nicht berührt werden (mit Berufung auf Jes. 6$_{5-7}$). Diese Züge mögen genügen, um die unterreligiöse Vorstellungsweise zu kennzeichnen, die in der koptischen Kirche sich eingebürgert hat. Eine Scheidung der officiellen Auffassungsweise von der volkstümlichen ist bei den Kopten nicht möglich: Klerus und Laien bewegen sich durchaus in den gleichen Gedanken; denn der Klerus hat keine Bildung, die über diejenige der untersten Schichten des Volkes hinausgeht; diese wie jener wachsen in derselben abergläubischen Gedankenwelt auf. Weil daher das religiöse Volksbewusstsein kein Correctiv in irgend einer Theologie hat, deshalb erscheint es auf so tiefem Niveau.

Die Taufe wird nach altem Herkommen bei Knaben am 40., bei Mädchen am 80. Tage nach der Geburt vorgenommen. Verkürzt werden darf diese Frist nur im Falle der Todesgefahr, dann aber ist die Verkürzung geboten; denn ein ungetauft sterbendes Kind ist (nach Jo 3$_5$) im Jenseits blind. Die Taufe findet fast ausnahmslos am Sonntag zwischen Morgenfeier und Liturgie in der Kirche statt, weil die getauften Kinder hernach des Segens der

Eucharistie teilhaftig werden sollen. Der liturgische Vollzug ist demjenigen in der griechischen Kirche ganz ähnlich. Den Beginn macht die Exorcisation (Priester: Speie aus den Teufel!), wobei die Mutter die Entsagungs- und Zusagungsformeln und das Credo sprechen soll[1]). Salbung mit dem „Exorcismus-Öl." Danach dreimalige Untertauchung des unbekleideten Kindes, das in der „Kolymbethra" („Jordan") steht. Salbung mit dem „Dankesöl", das dem griechischen und armenischen „Myron" entspricht — dieser Name ist aber den Kopten nicht bekannt — und in derselben Weise wie dieses angewandt wird. Nun wird das Kind, das die Mutter vor Beendigung der Feier nicht wieder berühren darf, auf eine Matte am Boden gelegt[2]). An Stelle des alten Kleides, das der Priester vor der Untertauchung zerschnitten hat, empfängt letzterer jetzt von der Mutter ein neues, welches er dem Kinde anzieht. Dann bringen die Diakonen die Kinder zum Altar, wo ihnen ein Tropfen Öl ins Auge geträufelt wird — das verlangen die Eltern, damit ihre Kinder gegen die Augenkrankheiten gefeit werden. Darauf erhält die Mutter ihr Kind zurück, und die Liturgiefeier beginnt. Die Mutter bleibt mit dem Kinde in der Frauenabteilung bis zum Beginn der Communion. Nachdem der Priester communiciert hat, werden die Kleinen herzugebracht, und der Priester steckt ihnen etwas Wein mit einem Krümchen Brot in den Mund. — Am Schluss des ganzen Gottesdienstes machen die Mütter mit ihren eben getauften Kindern unter Vorantritt des Priesters dreimal einen Rundgang durch die Kirche, um ihrer Freude offenen Ausdruck zu verleihen. In grösseren Kirchen werden die Kinder auch

[1]) Falls die Mutter jene koptischen Formeln nicht beherrscht, so besorgt sie eine „weise Frau", welche die Erklärungen abgiebt. Doch kann auch der Priester die Formeln vorsprechen und die Mutter dieselben Wort für Wort nachsprechen (ohne sie zu verstehen).

[2]) Gewöhnlich werden mehrere Kinder getauft, die neben einander auf der Matte liegen.

vom Bischof umhergefahren, während ein Diakon das Kreuz, an dem drei brennende Kerzen befestigt sind, voranträgt, der übrige Klerus und die Mütter folgen. — Wie bei den heutigen Kopten die Beschneidung, die bis vor wenigen Jahren in Anlehnung an die muslimische Sitte auch bei ihnen allgemein üblich war, ziemlich ganz geschwunden ist, so gehört auch der kirchliche Ritus der Gürtellösung der Geschichte an. Dieser fand früher eine Woche nach der Taufe statt und bestand darin, dass der Priester den Gürtel, mit dem er nach der Taufe das neue Gewand befestigt hatte, löste; bis zu diesem Acte durfte die Kleidung des Kindes nicht gewechselt werden. Heute ist die Taufe mit der Eucharistie — auch von einem Darreichen von Milch und Honig nach der Eucharistie wird heute Abstand genommen — resp. mit der Procession beendet. Es scheint, dass die Spendung des Abendmahls an den Täufling die Myronconfirmation der Griechen vertritt; denn die zweite Ölsalbung, die in der That an der Stelle des griechischen Chrismas steht, ist so eng mit der Taufhandlung verwebt, dass sie kaum noch als gesonderter Act empfunden werden wird.

Im allgemeinen gewinnt man von der koptischen Religiosität den Eindruck, dass sie sich ganz vorwiegend auf die irdische Wohlfahrt bezieht. In diese Richtung weisen schon einige von den erwähnten Stücken: die auf Jo 3 zurückgeführte Meinung, dass die ungetauften Kinder im Himmel blind sein werden, zeigt eine völlige Verständnislosigkeit gegenüber der Anschauungsweise des vierten Evangeliums; die Ölung des Auges zum Zweck der leiblichen Prophylaxe lässt erkennen, dass die geistliche Wirkung der Taufe wenigstens nicht hoch genug veranschlagt wird, um für die irdische Sorge im Moment des heiligen Vollzuges keinen Raum zu lassen. Die Kranken erwarten, dass, wenn in der Kirche der Priester mit dem Brote über sie hinschreitet, ihnen Heilung widerfahre. Auch der Genuss des Abendmahls steht für weite Kreise ganz offenbar unter diesem Gesichtspunkt, wenn auch die gebildeten

Kopten lachend jene Auffassung weit von sich weisen und aus dem Abendmahl nur die geistige Kraft für ihre Lebensführung entnehmen wollen. Das Mysterium der „Krankensalbung“ oder des „Lampenöls“[1]) wird ausschliesslich zum Zweck leiblicher Heilung verwaltet. — Die Eheschliessung wird insofern äusserlich als Mysterium gekennzeichnet, als sie mit einer Ölsalbung an Stirn und Handgelenk verbunden ist. Die Ordination wird trotz der Lässigkeit, mit der man sie vollzieht, als ein hohes Sacrament betrachtet; der Priester steht, obwohl er nicht die geringste intellectuelle oder moralische Auszeichnung besitzt, in einem besonderen Ansehen. Er ist der Sprecher Gottes, der im Hekal sich aufhalten darf. Die Heiligkeit geht vom Ort auf die Person über, wie denn auch die Gemeindeglieder in dem Moment, da sie durch die Communion geheiligt werden, auf die Stufen des Heiligsten steigen. Der Act der Ordination entbehrt der Würde gänzlich. Die alten Forderungen eines voraufgegangenen vierzigtägigen Fastens und der einige Tage vorher zu erteilenden Lectorweihe werden nicht mehr beobachtet. Wohl aber folgt der Weihe ein vierzigtägiges Fasten, während dessen der junge Kleriker die Kirche nicht verlassen und die notwendigsten Functionen lernen soll. Mit welcher Geringschätzung die Träger des Amtes selbst dieses ansehen, zeigt sich darin, dass viele von den Ordinierten sich nach Ablauf der vierzig Tage ins Privatleben zurückziehen, dass die Priesterwürde vererbt werden kann und dass der Bischof sich die Weihung gut bezahlen lässt[2]). Dass das Volk einen inneren Zug zum geistlichen Amt nicht voraussetzt und nicht einmal verstehen würde, bekunden Vorfälle, in denen die Leute

[1]) Dieser Name deutet an, dass das Öl in einem antiken Öllämpchen aufbewahrt wird.

[2]) Kopten erzählten mir, dass junge Leute sich ordinieren lassen, um sich der Militärpflicht zu entziehen; sie unterhandeln mit dem Bischof über den Preis (je nach der Vermögenslage 10, 20, 30 £); die Weihe des gänzlich ungebildeten Candidaten kann schon am folgenden Tage statt finden. — Wenn ein Vater es wünscht, kann sein Sohn in seine Stelle rücken.

eines Dorfes einen ihnen im übrigen angenehmen Mann zur Ordination zwingen. Der Diakonenweihe folgt eine Gürtellösung: nachdem der Bischof dem Knaben die Hände aufgelegt und vorn am Kopf einige Haarspitzen abgeschnitten hat, bindet er ihm einen roten Faden um die Brust, den niemand als der Bischof selbst lösen darf; nach etwa einer Woche erfolgt durch diese Lösung die Vollendung der Weihe, und sie wird mit mindestens 20 £ honoriert. Diese Diakonen sind, wie schon früher angedeutet, Knaben, die stets den Eindruck von körperlich defecten oder idiotischen Geschöpfen machen und nicht selten blind sind. Daher werden sie in der Regel nicht zu Priestern befördert. Sie werden nur zu gewöhnlichen Handreichungen gebraucht (vgl. Liturgie) und treten hernach günstigen Falls in den Stand der stellenlosen Priester, von denen im nächsten Abschnitt zu handeln ist.

Nach alledem ist es nicht möglich, von einem christlichen Dogma bei den Kopten zu reden. Was sich an alten dogmatischen Formeln in den Liturgien findet, wird von niemandem in der Kirche verstanden. Kleriker wie Laien sind in der allgemeinen Vorstellung eins, dass durch die Verwaltung von Mysterien Kräfte entbunden werden. Nur der grosse Apparat afterreligiöser Ideen giebt die speciellen Ausdeutungen, und diese weisen, wie aus Obigem erhellt, vielfach in die Richtung naiver Naturreligion. Geistige und materielle Kräfte sind es, die durch den cultlichen Vollzug beschafft werden. Von einer Christologie ist keine Spur, nicht einmal in rudimentärer Form ist sie vorhanden. Christus ist jenes himmlische Wesen, das den Menschen alles giebt, dessen sie bedürfen — jedoch nur dann, wenn der Priester am heiligen Orte handelt. Jede andere Vorstellung ist ausgeschlossen.

D. Die Volksfrömmigkeit.

Der tiefe Bildungsstand der koptischen Kirche, genauer der Umstand, dass der Klerus durch keine höhere Einsicht vom Laienstande getrennt ist und dass an keinem

Punkte eine Theologie vom religiösen Volksbewusstsein sich abtrennt, nötigte uns schon bei dem Versuche einer Feststellung des dogmatischen Gehalts das Volksleben zu berücksichtigen. Es erübrigen noch einige Bemerkungen darüber, in welcher Weise das Volk seine Frömmigkeit bethätigt — und hierbei dürfen wir wieder gleicher Weise Volk und Klerus ins Auge fassen.

Eine den gottesdienstlichen Handlungen angemessene und unsern Forderungen entsprechende religiöse Scheu sucht man in den koptischen Kirchen vergeblich. Zu Beginn des Gottesdienstes sitzen die Männer im gemütlichen Geplauder bei einander und rauchen — in der Kirche — ihre Cigarretten oder fertigen solche; die Aufmerksamkeit wird erst nach und nach rege, dann aber häufig durch das Geschrei der Kinder in der Frauenabteilung gestört. Doch hat die Gemeinde das Bewusstsein, sehr andächtig zu sein, und sie beteiligt sich freudig durch ihren Gesang. Diese Aufmerksamkeit wird nicht dadurch verletzt, dass, nachdem dem Priester die drei Communionbrote gebracht sind, der „Thürhüter" in der Gemeinde Brote verkauft, die von manchem während der Feier gegessen werden. Es ist auch nichts Unerhörtes, wenn einige ihre Plätze wechseln oder plötzlich aufstehen: Bewegungen, die der Orientale auch in der Kirche nicht ohne laute Bemerkungen ausführt. Auch vonseiten der Priester werden mancherlei Störungen verursacht. So bemerkte ich in einer kleinen Kirche, die von etwa 30 Personen besucht war, dass der Priester, da er den Text nicht lesen konnte, eine Zeit mit den Laien unterhandelte, bis sich unter ihnen einer fand, der die Lesung übernahm. Da die Priester selbst in ihren officiellen Hantierungen nicht immer perfect sind, so ereignet es sich wohl, dass beim Schwenken des Rauchfasses der Inhalt zur Erde fällt; eine Pause von mehreren Minuten tritt dann ein, bis Priester und Diakonen das Einsammeln des Weihrauchs besorgt haben[1]). Auch hält es der Priester durchaus für

[1]) So geschehen in einer Seitenkapelle der grossen Kathedral-

vereinbar mit der Würde des Gottesdienstes und des Hekals, die Diakonen am Altar laut zu schelten oder selbst durch Stösse und Schläge zurechtzuweisen.

Ein derartiges Verhalten von Geistlichen und Gemeinde entspricht dem verwahrlosten Zustande des schmutzigen Inneren der Kirchengebäude. Wie die liturgischen Bücher oft bis zur Unleserlichkeit der Schrift beschmutzt und zerrissen sind, so tragen auch die Bilder die Spuren der Achtlosigkeit; sie sind verschmutzt und abgeblättert. Aus dem Leben des Herrn findet man im allgemeinen nur die Taufe Jesu (fast in jeder Kirche) und die Himmelfahrt (selten). Die bildliche Darstellung der Kreuzigung, der Grablegung und der Auferstehung sind meist vorhanden, aber verschlossen; sie werden, wie auch in vielen Kirchen die Darstellung der Himmelfahrt, nur an den Festtagen, auf die sie sich beziehen, aufgestellt. Die Verschliessung der Bilder hat den Zweck, dem Volk die Möglichkeit einer Adoration zu nehmen. In der That ist denn auch keine Bilderverehrung vorhanden; geküsst werden die Bilder gar nicht, und nur sehr selten kommt es vor, dass ein Kopte sich vor einem Bilde verneigt[1]). Im übrigen ist die Maria mit dem Kinde überall vorhanden, und in fast allen Kirchen findet sich der heilige Georg (Mari Girges), nach dem zahlreiche Kirchen und Klöster benannt sind. Letzterer ist beinahe zum Nationalheiligen geworden[2]).

kirche zu Kairo. — Mehrmals kam es vor, dass ein Laie den Priester, der das Evangelium las, unterbrach, um einen Fehler zu verbessern.

[1]) Die Kleriker, die mir die Bilder holen liessen, bekundeten wenig Respect vor denselben. Sie betasteten bei der Erklärung jedes einzelne Stück der Darstellung, Kopf und Glieder des Herrn u. s. w. In ihrem Benehmen lag so wenig religiöse Scheu, dass es mein Gefühl verletzte.

[2]) Gleichwohl konnten mir — recht bezeichnend für das erschreckend geringe Mass von Bildung — die Priester oft nicht einmal über diesen Heiligen Auskunft geben. Während Georg nach dem koptischen Synaxarium der erste Märtyrer unter Diokletian

Wie er stets als Drachenbesieger erscheint, so der heilige Demetrios als Teufelsüberwinder; beide sind als Ritter zu Pferde dargestellt, die mit der Lanze ihre Gegner niedergestossen haben. Auch der Erzengel Michael ist oft als Teufelsbesieger zu sehen. In den Kirchen des Distrikts Kene ist das Bild des Bischofs Amba (= Abba) Schenudi (Sinutios) besonders häufig, dessen Gebeine in der Kapelle des Klosters Amba Schenudi bei Sohag (in der Altarhöhlung) aufbewahrt werden; oft findet sich ein Doppelbild, das diesen Amba mit seinem Schüler Amba Wissa zusammen darstellt. Er ist der grösste Heilige aus der koptischen Nation, weshalb auch ihm zu Ehren ein besonderes Fest gefeiert wird, das, wie mir gesagt wurde, auf den 26. Tag nach Pfingsten fällt. Während von einer specifischen Heiligenverehrung bei den Kopten im grossen und ganzen nicht geredet werden kann[1]), die Heiligen vielmehr ebenso wie die Bilder nichts als ein ehrwürdiger Besitz aus der Antike sind: so wird doch der Glaube gewahrt, dass dieser Heilige an seinem Feste in der erwähnten Kapelle des „weissen Klosters“ bei Sohag anwesend sei und Wunder verrichte. Aus allen Teilen des Landes wallfahrtet man zu diesem Feste nach dem Kloster; viele haben bis auf diesen Tag Gelübde auf sich genommen und lösen sie durch Abgaben an das Kloster ein. Der vierte Teil eines Tieres (z. B. eines Kalbes), nämlich die Brust und eine rechte Keule, ist der übliche Tribut.

Die Insassen dieses Klosters sind wie die des benachbarten Abu Bschai („des Vaters Bschai“) und die vieler anderer Klöster nicht Mönche, sondern Priester, die mit ihren Familien dort wohnen. Das ist ein Teil der im vorigen Abschnitt erwähnten Priester, die ohne Stelle

war, belehrte mich ein Priester in Sohag, er sei der Sohn Konstantins des Grossen gewesen und von diesem wegen seines Christentums zum Tode verurteilt.

[1]) Dass die Heiligen als Vermittler und Unterstützer des Gebets in Anspruch genommen werden, ist allen orientalischen Kirchen gemeinsam.

ordiniert sind und als Bettelpriester zu den Zeiten der Ernte durch das Land ziehen, um „im Namen unsers Herrn Jesus Christus“ Abgaben in Empfang zu nehmen. Ein solcher „Priester auf seinem Stabe“ — das ist der übliche Ausdruck, weil der Priester, auf seinen Stab gestützt, wandert und bettelt — empfängt nach Gewohnheitsrecht ein bestimmtes Mass von Getreide, und es giebt der Leute genug, die ihm für seinen Segensspruch gern diesen Tribut zahlen[1]). — Während die Bewohner solcher Klöster immer verheiratet sind, leben die Bewohner der Mönchsklöster ehelos, nähren sich auch vom Bettel und zum Teil vom Handwerk. Von koptischer Seite selbst ist mir versichert worden, dass die Mönche sich fast ausschliesslich aus den Reihen der Landstreicher und Verbrecher recrutieren: die Klöster seien Asyle für lichtscheues Gesindel. Die Mönche und die Nonnen — Nonnenklöster giebt es nur noch drei, und zwar in Kairo selbst — rasieren sich den ganzen Kopf, tragen auf ihm ein schwarzes Tuch und auf dem Leibe ein rauhes Gewand. Sie sollen nur an zwei Tagen im Jahr, Weihnachten und Ostern, Fleisch essen.

Vom Volk wird das Fasten streng durchgeführt. Es kommt hierin mit der strengen Fastenobservanz der Mohammedaner zusammen und teilt in diesem Punkte den muslimischen Fatalismus, der dahin lautet: lieber am Fasten sterben — dann hat Gott es also beschlossen — als ein Fasten brechen! Da eine religiöse Gedankenwelt im Volk und für das Volk nicht vorhanden ist, so geht seine religiöse Activität im Fasten so ziemlich auf. Doch soll nicht unerwähnt bleiben, dass auch bei den Kopten etwas wie eine individuelle Religiosität möglich ist: es kommt vor — drei solcher Fälle habe ich bemerkt — dass ein Laie, Mann oder Frau, zum Zweck privater stiller Andacht an Wochentagen sich in die Kirche begiebt.

[1]) Diese „Priester“ leben gänzlich ungeniert neben ihrem Heiligtum, das sie sogar als „Salon“ in Mitbenutzung zu nehmen sich nicht scheuen. Im Gemeinderaum einer solchen Klosterkirche wurde mir der Empfang bereitet, Cigaretten und Kaffee angeboten.

Ausser den wöchentlichen Fasttagen zählt die Kirche drei (resp. vier) Fastenzeiten (je nachdem man die beiden ersten trennt oder nicht). Nämlich das vierzigtägige Fasten vor Ostern hat die koptische Kirche ebenso wie die andern; sie zählt aber zu diesen vierzig (41) Tagen zwei besondere Wochen hinzu, die Passionswoche und die der Tessarakosti voraufgehende Woche, so dass vor Ostern eine Fastenzeit von 55 Tagen beobachtet wird. Die zuletzt angeführte Woche hiess früher (und „officiell" noch heute) das Fasten des Heraklios; denn es wird darauf zurückgeführt, dass die Christen Palästinas jenem Kaiser versprochen hatten, für den Fall, dass er sein den Juden gegebenes Wort breche und eine Judenmetzelei veranstalte, eine Woche zu fasten. Da der Kaiser den Bitten der Christen willfahrte, so sei diese Fastenwoche eingesetzt worden. Die vulgäre Bezeichnung für dieselbe ist jedoch „die Woche für den Vetter, der die Cousine heiraten will" (!). — Zu diesen Zeiten kommen die 44 Tage des Adventfastens und die 40 Tage des Apostelfastens, das am Pfingstmontag beginnt. Zwischen Ostern und Pfingsten fällt, wie bei den Armeniern, so auch bei den Kopten das wochentägige Fasten aus.

Was die Eigenart der abessinischen Kirche ausmacht, sind vor allem gottesdienstliche Einrichtungen, die an israelitische erinnern. Dass dieselben zum Teil wirklich auf jüdischen Einflüssen beruhen, lässt sich kaum in Abrede stellen, wie denn nicht nur die Tradition das abessinische Königsgeschlecht auf einen Sohn des Salomo und der „Königin von Saba" zurückführt, sondern auch das Credo der abessinischen Kirche durch die Worte eingeleitet wird: „Dies ist das Bekenntnis meines Vaters, des Königs von Israel". Jüdisch ist vor allem die Art, wie Klerus und Volk am Gottesdienst beteiligt sind. Das Volk soll nämlich in der Regel für die liturgische Feier die Kirche selbst nicht betreten, sondern vor derselben im unbedeckten Hofraum (Vorhof) sich aufhalten. Das runde oder oktogone

Kirchengebäude ist für den Klerus bestimmt, und zwar der innerste, ebenfalls runde oder oktogone, nur ganz spärlich erleuchtete Raum für den fungierenden Oberpriester, der um jenen herumlaufende Teil für die übrigen Priester und Diakonen. In jenem inneren dunkleren Raum befindet sich die Bundeslade (Tabot) in Gestalt eines Altars, von dessen vier Ecken Säulen zu einem Baldachin hinaufführen. In dieser Lade soll sich (nach Wrubel in der schweizerischen altkatholischen Zeitschrift „Der Katholik" 1891, Nr. 50) eine dünne, in seidene Tücher gehüllte, Holztafel mit einem Kreuz und einigen Inschriften befinden. (Nach Wrubel führt diese Tafel den Namen Tabot). — In dem grösseren Rundgang befinden sich ausser an der Wand hängenden Bildern (Christi, der Maria, des Heiligen Teela Heimanot und anderer Heiligen) keine cultischen Gegenstände. — Über Agapenfeier bei den Abessiniern s. Kattenbusch S. 220. Dass der Sonnabend neben dem Sonntag durch Gottesdienst gefeiert wird, mag ebenfalls in dem Bewusstsein einer Anlehnung ans Judentum seinen Grund haben, ist jedoch der abessinischen Kirche nicht eigentümlich: denn wir haben gesehen, dass auch die Griechen und Armenier am Sonnabend ihre Liturgie feiern. Die Beschneidung aber, die im äthiopischen Volke noch allgemein zu sein scheint, braucht keineswegs auf jüdischen Einfluss zurückgeführt zu werden, sondern sie ist eine alte Sitte in jenen Gegenden (Ägypten).

Zusatz.

Die Eigenart der mit Rom unierten Kirchen.

Den unierten Kirchen hat Rom in manchen Stücken entgegenkommen müssen. Rom geht bei dem Werk der Romanisierung des Orients vorsichtig zu Werke, den einen der orientalischen Confessionen mutet es mehr zu als den

andern, und die unierten anatolischen Kirchen wähnen, dass ihnen von Rom nichts genommen werde, dass ihnen Rom vielmehr etwas herzubringe, indem es ihnen mit der Verpflichtung zur Anerkennung des päpstlichen Primats und der päpstlichen Unfehlbarkeit den Schutz Roms schenke. Die meisten ceremoniellen und Lebens-Eigenheiten sind denn auch in der That den katholischen Kirchen mit orientalischem Ritus belassen worden: viele ihrer Feste und ihrer Heiligen, die Ehe und der Bart der Priester. Allen Unierten hat Rom ferner bis heute gestattet, ihre liturgische Sprache samt ihrer Liturgie beizubehalten. Und darin, dass letzteres jenen Unierten so viel ist, als sei ihnen ihre gesamte dogmatische Eigenart gelassen, zeigt sich wiederum von einer anderen Seite aus, als es früher deutlich wurde, in wie vollständigem Masse die Liturgie selbst dem Orientalen das Dogma ist. Zwar ist auch in den griechisch-unierten Kirchen die Bilderwand nicht beseitigt, aber sie ist unscheinbarer gestaltet, und die Kleinheit der an ihr sehr hoch befindlichen Bilder zeigt, dass mit der griechischen Sitte, die Bilder zu küssen, gebrochen sein soll[1]). Das Dogma selbst ist aber in der That bei der Union nicht intact geblieben. Die katholischen Armenier sind, ausser den Maroniten, hinsichtlich des Dogmas am gefügigsten gewesen, denn sie haben sich dazu verstanden, den Monophysitismus ausdrücklich aufzugeben — was ihnen freilich keine grosse Überwindung gekostet haben wird, da der Monophysitismus von ihnen nicht mehr als Dogma betont wurde. Die unierten Griechen und die Melchiten erkennen das *filioque* an. Ausserdem hat bei allen Unierten der dogmatische Standpunkt durch die Ein-

[1]) Doch tritt gerade dadurch, dass die Bilder in den unierten Kirchen sehr hoch angebracht sind, die von einzelnen Laien noch versuchte Bilderverehrung und der von ihnen an die Bilder geknüpfte Aberglaube weit unangenehmer hervor. Selbst in einer maronitischen Kirche beobachtete ich, wie eine Frau sich zu einem Marienbilde emporreckte, es mit ihren Fingerspitzen berührte und letztere küsste.

gliederung der Lehre über das Zwischenreich des Fegefeuers einen Zusatz und zugleich eine wirkliche Änderung erfahren. Der Beichtstuhl findet sich bei fast allen Unierten, und durch ihn documentiert sich ein Kirchengebäude auf den ersten Blick als römisch: doch giebt es auch einige Kirchen der Unierten, namentlich der katholischen Armenier, in denen der Beichtstuhl noch nicht vorhanden ist.

Berichtigungen.

Seite 13, Zeile 7 von oben lies „neuen“ statt „alt“.
„ 62, „ 1 „ unten „ „ἱστορία“ statt „ἱστροία“.
„ 273, Zeile 7 von unten lies „Σωτὴρ“ statt „Σωτρὴρ“.
„ 289, Seitenüberschrift lies „Hierurgie“ statt „Hierargie“.

NEW YORK
LIBRARY
NEW YORK

Druck von E. Buchbinder in Neu-Ruppin.

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin W.

Die kirchliche Gesetzgebung Justinians

hauptsächlich auf Grund der Novellen.

Von

Lic. theol. **Gustav Pfannmüller.**

Preis 3.60 Mk.

Die

erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen der dogmatischen Systeme

von

A. E. Biedermann und **R. A. Lipsius**

kritisch dargestellt

von

Urban Fleisch,

Lic. theol.

Preis 5.40 Mk.

Die Theologie der Pariser Schule.

Charakteristik und Kritik des Symbolo-Fideismus.

Von

Lic. Dr. Gustav Lasch.

Preis 1.80 Mk.

Studien zur altprotestantischen Ethik.

Von

Gustav Hoennicke,

Dr. phil., Lic. theol., Privatdozent an der Universität Berlin.

Preis 3.60 Mk.

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin W.

Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei

epistulae et martyria.

Edidit et adnotationibus instruxit

Adolfus Hilgenfeld.

25½ Bogen. Preis 12.80 Mk.

Das Bild des Christentums

bei den grossen deutschen Idealisten.

Ein Beitrag zur Geschichte des Christentums

von

Lic. Dr. C. Lülmann,

Prediger an St. Jacobi in Stettin.

Preis 4.80 Mk.

Die moderne Weltanschauung

und

das apostolische Glaubensbekenntnis.

Von

August Trümpelmann,

Superintendent von Magdeburg.

Preis 7.— Mk., gebunden 8.— Mk.

Zur undogmatischen Glaubenslehre.

Vorträge und Abhandlungen

von

Otto Dreyer.

Preis 2.— Mk.

84908 281.5 Q
Beth, K. B465
Die orientalische Christen-
heit der mittelmeerländer
1921 Klein
June 5 5.5.).5.
100 61

281.5 Q 84908
B465

S0-BYA-278